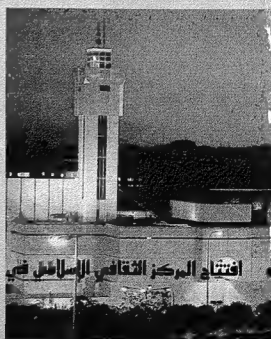
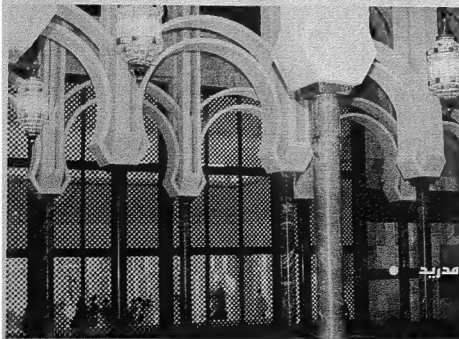


البحر



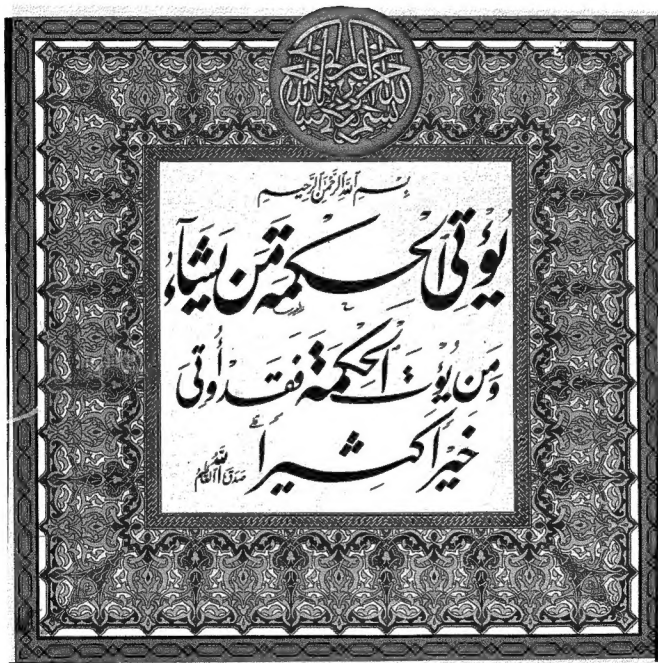
مجلة فصلية محكمة تصدر عن دائرة الملك عبد العزيز بالرياض - المملكة العربية السعودية

العدد الثالث • السنة الثامنة عشرة • ربيع الآخر، جمادى الأولى، جمادى الآخرة ١٤١٣ هـ



• مدريد

افتتاح المركز الثقافي الإسلامي في



«سورة البقرة - آية ٢٦٩»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مجلة فصلية مُحَكَّمة تصدر عن
دائرة الملك عبد العزيز بالرياض

دائرة الملك عبد العزيز بالرياض

أنشئت بمقتضى المرسوم الملكي الكريم رقم م/٤٥، في
١٣٩٢/٨/٥ هـ، كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية،
يديرها مجلس إدارة له كافة الصلاحيات اللازمة لتحقيق
أهدافها.

والغرض من إنشائها: خدمة تاريخ المملكة
وجغرافيتها، وآدابها، وآثارها الفكرية والعمرانية بخاصة،
والجزيرة وبلاد العرب والإسلام بعام، وذلك عن طريق إنجاز
البحوث ونشرها، وجلب الوثائق والمخطوطات وتحقيقها،
وإصدار مجلة تحمل اسمها.

كما أنها «المركز الوطني للوثائق والمخطوطات»، بمقتضى
الموافقة السامية رقم ١٢٦٠٨/٥ في ١٣٩٦/٥/٢٠ هـ.

العدد الثالث * السنة الثامنة عشرة * ربيع الآخر، جمادى الأولى، جمادى الآخرة ١٤١٣ هـ

ص.ب: ٢٩٤٥ - الرياض ١١٤٦١ المملكة العربية السعودية

شارع المعذر

**المشرف
العام**

معالي أ. د خالد بن محمد المنقري
وزير التعليم العالي، ورئيس مجلس إدارة دار الملك عبد العزيز

**مدير
التحرير**

عبد الله بن حمد الحقييل

**هيئة
التحرير**

د. منصور إبراهيم الحازمي
عبد الله بن عبد العزيز بن إدريس
د. عبد الرحمن الطيب الأنصاري
د. عبد الله الصالح العثيمين
د. محمد اليمان السديس

الإشراف الفني، والتنفيذ

مصطفى أمين جاهين

سكرتير التحرير

عبد الله بن إبراهيم الحقييل

**الإدارة
هاتف**

٤٤١٣٩٤٤

٤٤١٢٣١٨

الفاكس: ٤٤١٢٣١٦



**ترسل البحوث باسم
رئيس التحرير**

• • •
التحرير

هاتف، فاكس

٤٤١٧٠٢٠

• آراء الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة •

- ترسل البحوث مطبوعة على الآلة الكاتبة، أو بالكمبيوتر على ألا تزيد عن ثلاثين صفحة من القطع المتوسط، وأن يكون اسم الباحث رباعياً، وأن يذكر عنوانه مفصلاً.
- ترسل البحوث سرّياً إلى محكمين، ويتم نشرها بعد النظر في صلاحيتها لمنهج المجلة.
- ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لأسباب فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
- لن ينظر في البحوث غير المستوفية لشروط المجلة.
- لا ترد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

• قيمة العدد •

السعودية: ثلاثة ريال - الإمارات العربية المتحدة: أربعة دراهم
قطر: أربعة ريال - مصر: ٤٠ قرشاً - المغرب: خمسة دراهم - تونس: ٤٠٠ مليم
خارج البلاد العربية: دولار للعدد

• الاشتراكات السنوية •

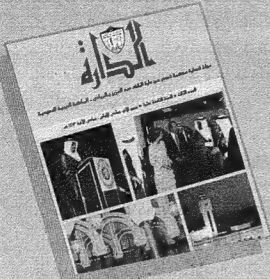
- ٢٠ ريالاً للاشتراك السنوي داخل المملكة العربية السعودية.
 - وفي البلاد العربية ما يعادلها.
 - ٦ دولارات خارج البلاد العربية.
- ترسل الاشتراكات بشيك
مصدق باسم
دارة الملك عبد العزيز
الرياض

• الموزعون •

- البحرين: مؤسسة الهلال للتوزيع
✉ ٢٢٤ المنامة - ☎ ٢٦٢٠٢٦
- مصر: مؤسسة الأهرام للتوزيع
شارع الجلاء - القاهرة ☎ ٧٥٥٥٠٠
- تونس: الشركة التونسية للتوزيع
5 نهج قرطاج
- المغرب: الشركة الشريفة للتوزيع
✉ 383 الدار البيضاء - 5

- السعودية: الشركة السعودية للتوزيع
✉ ١٣١٩٠ جدة ٢١٤٩٣
- ☎ ٦٥٣٢٠٩٢ جدة
- أبو ظبي: مكتبة المنهل
٤٩١٦٧٣٧ - ٦١٦٧٤١ الرياض
- ✉ ٣٧٧٨ أبو ظبي - ☎ ٣٢٣٠١١
- دبي: مكتبة دار الحكمة
✉ ٢٠٠٧ - ☎ ٢٢٨٥٥٢
- قطر: دار الثقافة
✉ ٣٢٣ - ☎ ٤١٣٨٠ الدوحة

لقطات من المركز الثقافي
الإسلامي بمديرد (ص ٢٥١)



● صورة الغلاف ●

في هذا العدد

- ٥ هجرة بني حنيفة إلى الأمصار الإسلامية في العصر الأموي د. عبد الله إبراهيم العسكر
 - ٦١ وفائق سكة حديد الحجاز في الأرشيف العثماني د. عبد اللطيف بن محمد الحميد
 - ٧٥ مصطلح الأدب الإسلامي د. مرزوق بن صنيان بن تنباك
 - ١٢٢ تقليد عمرو بن العاص ولاية مصر د. محمد أحمد محمد
 - ١٥٣ الفرش والستور على عهد النبي ﷺ د. محمد بن فارس الجميل
 - ٢١١ المؤرخ المسلم أبو المحاسن ابن تغري بردي (٨١٣-٨٧٤هـ). أ. بسام عبد العزيز الخراشي
 - ٢٣٩ علاقة المستمع المصري بالإذاعة السعودية د. بركات عبد العزيز محمد
 - ٢٥١ رؤية حول المركز الثقافي الإسلامي في مديرد أ. عبيد الله بن حمد الحفيل
 - ٢٥٥ للمجلس السعودي للأرشيف
- ٢٥٥ الإدارة تششارك في المؤتمر الثاني عشر

هجرة بني حنيفة إلى الأمصار الإسلامية في العصر الأموي

د. عبد الله إبراهيم العسكر

١ - التمهيد :

إن هذه الدراسة تعريها صعوبات متعددة ، يأتي على رأسها قلة المصادر المعاصرة . والموجود منها لا يتعرض لليامة وسكانها من بني حنيفة بالقدر الكافي . فلا تزال مدن اليامة وقراها مطمورة تحت الرمال ، لا يرى من آثارها ما يستطيع الباحث أن يستعين به في حل كثير من الألغاز التاريخية العالقة . ولم تقم حتى الآن أية حفريات جادة وواسعة ، سوى حفريات قليلة في منطقة الخرج . حيث أشارت تلك الأعمال إلى وجود ثلاث فترات معمارية لا يوجد بينها أي رابط ، وكل منها يشخص فترة استيطان مستقلة ، وقد انتهت بنهاية القرن الخامس الهجري^(١) . وهو أمر يصعب تصديقه في ضوء أخبار تاريخية متواترة عن وجود حياة اقتصادية عامرة في منطقة اليامة حتى منتصف القرن الثامن الهجري^(٢) .



إزاء هذا الوضع اعتمدت بشكل تام على بعض المصادر التاريخية والأدبية .
وجمعت بعض المعلومات المبعثرة وامشّته ونسقتها ، وحاولت قدر جهدي أن
استخلص من تلك المعلومات صورة لواقع هجرات قبيلة بني حنيفة إلى الأمصار
الإسلامية في العصر الأموي . ورغم ما بذلت من جهد فقد ظل كثير من النقاط
غامضاً ومبهماً ، الأمر الذي اضطرني لتوضيحها ، إلى الاستعانة بالمعلومات
المتوفرة عن الأمصار والقبائل والعشائر الأخرى ، وعلى وجه الخصوص عشائر
بكر بن وائل ، أو ربيعة ، أو حتى عشائر لا تمت إلى بني حنيفة بصلة النسب ،
ولكن تمت إليها بصلة الجوار المكاني مثل باهلة أو بني نمير . ومع هذا سيظل ما
يُكتب عن هذا الموضوع يعتريه النقص ؛ لأن مصادره قليلة وناقصة وفي بعض
الأحيان غامضة ومتناقضة ، مما يجعل من الصعب توافقها ، مثل صعوبة - كما
يُقال - التفريق بين الغابة والأشجار .

وتطلبت طبيعة البحث كتابة هذا التمهيد ، الذي سيتناول نبذة موجزة عن
أقدم الهجرات العربية ، مع إلمامة بالهجرات العربية قبيل الإسلام . ثم التحدث
بصورة مبسطة عن الهجرات العربية في الإسلام وهو المبحث الأول . أما المبحث
الثاني فسيكون عن قبيلة بني حنيفة في صدر الإسلام . ثم دراسة وضع القبيلة في
العصر الأموي وعلاقته بالمكان . ويبدأ المبحث الثالث من هذه الدراسة بتبيان
أسباب هجرة بني حنيفة إلى الأمصار الإسلامية . ثم تحليل تاريخي لهجرات بني
حنيفة . أما المبحث الرابع فيتبع من منظور تاريخي / جغرافي لهجرات بني
حنيفة إلى الأمصار الإسلامية . حيث يناقش هجراتهم إلى البصرة والكوفة في
العراق . ثم هجرات القبيلة إلى المشرق الإسلامي ، وهجرتها إلى الشام . وأخيراً
هجرتها إلى مصر وشمال إفريقيا والأندلس .

وفي هذا السياق فلعل أقدم هجرة يعيها التاريخ خارج الجزيرة هي هجرتهم

نحو أرض بابل^(٣). فقد أخذ البابليون - الذين عرفوا أحياناً بالأكديين - والكلدانيون والآشوريون في الهجرة إلى وادي الرافدين . وذلك في فترات من القحط بالغة الخطورة^(٤). لقد استقر الساميون في العراق بعد إزاحة السومريين من مناطقهم . وورثوا حضارتهم . وكان البابليون أحفاد الساميين الأول هم من شاطر المصريين الفخر في وضع الأسس للميراث الثقافي في الشرق الأوسط .

أما أقدم هجرة عربية من جزيرة العرب إلى مصر فترجع إلى نهاية عصر ما قبل الأسرات أي حوالي سنة ٣٥٠٠ ق.م. ^(٥) وكانت مصر الفرعونية تطلق على العرب الذين جاءوها من جزيرتهم اسم (العامو أو الشاسو)^(٦). وأسفرت تلك الهجرات، كما يقول مؤرخ معاصر، عن إقامة علاقات بين الجانيين، منها العسكرية والاقتصادية، كما نقل المهاجرون ألهتهم ولغاتهم إلى مصر. ولعلنا نجد مصداق هذا في النتائج التي أسفرت عن هذا التواصل في عصر متأخر وهو عصر البطالمة؛ الذي يكاد يكون معاصراً للدول العربية المبكرة ودويلات المدن العربية، التي ازدهرت في شمال شبه الجزيرة العربية وجنوبها. ويكاد يكون متسقاً في مظاهر حضارية متعددة؛ لأن كلا الفريقين أولى اهتماماً خاصاً بالتجارة والنقل البحري والبري^(٧).

١ - ٢ الهجرات العربية قبل الإسلام:

لعله من نافلة القول الإشارة إلى أن آخر هجرة عربية خرجت من جزيرة العرب قبيل الإسلام إلى الشام ومصر هي تلك التي قام بها بعض بطون خزاعة^(٨). وهناك خبر ورد في المصادر الغربية مفاده أن عدداً من العرب كان يقطن في الإسكندرية. ولقد أشار المؤرخ شارب إلى أن العرب كانوا يشكلون جزءاً مهماً في جيش كسرى الذي فتح به مصر سنة ٦١٨ م^(٩).

يروى ابن عبد الحكم في تاريخه من أن عمرو بن العاص استعان بعدد من

عرب الجزيرة القاطنين في الاسكندرية عندما جاءها فاتحاً . وكان هؤلاء العرب يجيدون اللغة القبطية . ويضيف المؤرخ نفسه أن عددًا من العرب كانوا ضمن الجيش الروماني إبان الحصار الإسلامي لحصن بابلون^(١٠) . وللمقريزي حديث طويل بخصوص هجرة عرب الجزيرة إلى مصر، وكان ينقل عن المسعودي الذي يرى أن العرب هاجروا إلى مصر قبل الإسلام بأعداد كبيرة . وهو قول لا شك يحتاج إلى قدر من التحري والتدقيق قبل قبوله . وقد لاحظ هذا الأمر المؤرخ بتلر^(١١) .

١ - ٣ الهجرات العربية في الإسلام :

ما ارتبط أمر من الأمور الاجتماعية بالفتوح الإسلامية مثل أمر الهجرات العربية وعلم النسب العربي . هذا الثالث يشكل تراكمًا معرفيًا مترابط الأجزاء . يؤثر بعضه في بعض . ولا يمكن دراسة أحدهما دون معرفة الآخر . ولم يعد في الإمكان - في ضوء البحوث الحديثة - التقليل من شأن الهجرات العربية لمناطق الفتوح ، لا من حيث العدد أو التأثير . بل يتعداه إلى التأثير في اتجاه الفتوح نفسها وفي الصراعات القبلية العربية ، والتي بدورها أدت فيما أدت إلى نشوء شجرة النسب العربية التي نعرفها اليوم .

يقول بندي جوزي في معرض كلامه عن الهجرات العربية إن الإسلام ليس فكرة دينية بحتة . بل هو نظام اقتصادي واجتماعي وسياسي ، يجعل من الممكن لأتباعه أن ينتقلوا بين بلدان الفتوح^(١٢) . وأضيف إلى قول بندي جوزي أن الهجرات والفتوح أدت إلى الاهتمام بالأنساب وبتغيير التحالفات القبلية القائمة على النسب . وذلك بسبب الدين أو الاقتصاد أو الاجتماع .

ويرى فيليب حتي أن الهجرات العربية التي صاحبت حركة الفتوح هي أعظم حدث عرفه التاريخ الإسلامي . وينبه إلى أن مؤرخي العرب القدامى أنفسهم لم

يتعاموا عن الناحية الاقتصادية في تحليل الفتوح، وهي النظرية نفسها التي قال بها الأمير كيتاني ويكر، فقد ورد في حماسة أبي تمام بيت من الشعر يجمع شتات تلك الآراء وهو (١٣):

فما جنة الفردوس هاجرت تبغني ولكن دعاك الخبز أحسب والتمر
ونحن نقف في تلك القضية موقف الوسط، ونؤكد أن الدين هو العامل الأول في دفع العرب إلى مناطق جديدة خارج مواطنهم الأولى. ونعتبر أن النزوح العربي الذي جاء في شكل جيوش الفتوح هو الموجة الأكبر من موجات النزوح المتواصل على مدى سنوات متتالية، من البادية القاحلة أو من المستوطنات الزراعية والتعدينية إلى ما يجاورها من أنحاء الهلال الخصيب أو بلاد الشام أو بلاد النيل وسواهم كما مر معنا في التمهيد السابق (١٤).

كما أننا لا نستطيع أن نغفل أن بعض الفتوحات الإسلامية أخذت طابع الهجرات، وأن الجنود العرب الذين يتكون منهم الجيش الإسلامي كانوا يُعرفون باسم (المهاجرة) أو (المهاجرين) (١٥). ويحق للمرء أن يتساءل عن نوع العلاقة بين الإسلام بوصفه ديناً وبين الهجرة. وأحسب أن العرب لم يكن بمقدورهم أن يقوموا بتلك الهجرات الواسعة الكبيرة لو لم يظهر الإسلام. ولكن الإسلام في الوقت نفسه هو الذي هيا العرب وخاصة أولئك الذين يعيشون أوضاعاً متردية، نتيجة لظروف سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، هياً لهم الإسلام الفرصة للفوز بإحدى الحسنيين وذلك عن طريق الهجرة والجهاد في سبيل الله ومن ثم تحسين أوضاعهم المعيشية (١٦).

إن دراسة القبائل وأنسابها وتفرعاتها وتحالفاتها وأماكن وجودها وهجراتها، ومساهماتها في مختلف الميادين الحضارية هي علم عربي صرف نشأ مع اهتمام العرب بالأنساب قبل الإسلام وبعده، وتطور مع غيره من العلوم العربية

الإسلامية ، لعلاقته الوشيحة بعلوم الدين . والتي شهدت اهتماماً كبيراً .

ولقد ظلت علاقة الهجرات العربية مع علم الأنساب ذات مدلول اجتماعي واقتصادي عند التعرض لأي أمر من أمور الفتوح الإسلامية . وعند الحديث عن هجرة بني حنيفة خارج مواطنهم القديمة إلى مناطق أخرى من داخل جزيرة العرب أو خارجها . لا بد من استعراض تاريخ بني حنيفة السياسي وشيء من تاريخهم الاقتصادي والاجتماعي في العصر الإسلامي .

٢-١ بنو حنيفة في صدر الإسلام :

يبدو أن تاريخ بني حنيفة قبل الإسلام بقي ملازمًا لتاريخ القبيلة الأم (ربيعة) ، ليس فقط في مناطق اليمامة . ولكن في مناطق وجود بطون ربيعة قبل هجرتهم من تهامة إلى اليمامة ونجد . ولقد توطدت علاقة بني حنيفة بسائر بطون ربيعة منذ (معركة قضة)^(١٧) . حيث دعم بنو حنيفة حلفاءهم في تلك المعركة وشكلوا الظهير العسكري والاقتصادي الذي كان له دور كبير في نتيجة الحرب . واستمرت بنو حنيفة تلتجئ عند الحاجة إلى إحدى بطون ربيعة وتسمى باسمها وخاصة عندما اضطرت إلى اخفاء حقيقة هويتها القبلية في العصر الراشدي والعصر الأموي . أما بخصوص معركة (يوم قضة) فقد كان من نتائجها أن وقفت قبيلة تغلب موقفاً عدائياً من بني حنيفة . واستمر هذا الموقف من بني حنيفة إلى وقت متأخر من تاريخ صدر الإسلام^(١٨) .

ومع هذا فإننا نرى أن قبيلة بني حنيفة كانت في تاريخها الطويل قبل الإسلام ، تتبعد عن النزاعات القبلية ، التي اعتادت القبائل العربية في جزيرة العرب ، وخاصة البدو منهم ، في خوض بحارها . لدينا إشارات واضحة من تمنع بني حنيفة من الانخراط في المعارك القبلية ؛ حتى تلك التي يكون أحد أطرافها من بني عمومته من بطون بكر بن وائل أو ربيعة . ولعل السبب يعود

إلى اكتمال توطن بني حنيفة في المناطق الزراعية والتعدينية، وابتعادها عن حالة البداوة. ولعلنا لا نتجاوز الواقع إذا قلنا إن بني حنيفة ما عرفت الحياة البدوية منذ عقود عديدة قبل ظهور الإسلام^(١٩).

كان بنو حنيفة يشكلون أكثرية سكان اليمامة حتى قيل إنهم يعدلون في عددهم بكر بن وائل وبطونها الأخرى مجتمعة^(٢٠). وقد أكملوا سيطرتهم الاقتصادية والسياسية على أغلب مناطق اليمامة. واستطاعوا إقامة علاقات سياسية واقتصادية مع المناطق المجاورة لهم كاليمن والحجاز والعراق والشام وفارس.

لقد كانت القوة الاقتصادية لبني حنيفة والمصادر الغنية لليمامة من السهولة ترجمتها إلى قوة سياسية وعسكرية. وقد شكلت قوة ضاربة في مقاومة الإسلام. ومع أن عددًا قليلًا من بني حنيفة اعتنق الإسلام في أيامه الأولى، فإن أغلب أفراد القبيلة منحت قيادتها لرجل من القبيلة هو مسيلمة بن حبيب الحنفي. الذي أعلن أنه نبي وقائد سياسي لبني حنيفة واليمامة. مما حدا بأبي بكر - الخليفة الأول - إلى إرسال حملات عسكرية ضد اليمامة. ومع أن المحاربين في معسكر مسيلمة أبدوا شجاعة وحماسة كبيرتين للدفاع عن عشائرتهم وقراهم، إلا أن الجيش الإسلامي بقيادة خالد بن الوليد استطاع أخيرًا أن يلحق ببني حنيفة هزيمة مروعة. ولقد شهدت بساتين اليمامة مجزرة فظيعة، وهي البساتين التي عرفت فيما بعد باسم (حديقة الموت).

هل حدث لقبيلة بني حنيفة نتيجة لتلك المعارك اجتثاث تام! هذا التساؤل لا يبدو غريبًا في ضوء بعض التقارير التي ورد فيها أن الخليفة أبا بكر قد أرسل رسالة إلى خالد بن الوليد يأمره فيها باجتثاث بني حنيفة وألا يبقى رجلاً قد بلغ الحلم. وكذلك الكتب التي أرسلها بعض وجهاء المدينة وفيها تطلب من خالد

قتل رجال بني حنيفة كافة (٢١).

لا شك أن القتل قد استفحل في بني حنيفة ، ولا شك أن قرى بكاملها قد واجهت تفرغاً كاملاً من سكانها . إما بالقتل أو بالأسر أو بترحيلهم . ونجد مصداق ذلك في بعض العبارات التي تتردد دائماً عند الحديث عن بعض القرى التي شملتها الغارات العسكرية التي أعقبت معركة عقرباء الشهيرة . تلك العبارات مثل (أبادهم خالد بن الوليد أيام الردة) أو (خلى من أهلها لأنهم قتلوا) . وربما أن هذا الإجراء الذي اتخذه خالد تجاه بعض العشائر أو القرى الحنيفية جاء ترجمة حرفية للأمر الذي أصدره الخليفة أبو بكر بشأن المرتدين حيث ورد فيه (. . . لا نرضى منهم إلا الخطة المخزية أو الحرب المجلية) (٢٢) .

كذلك لا نشك في أن عدداً لا بأس به من رجال بني حنيفة قد وقعوا في الأسر ، وبالتالي أصبحوا أرقاء ، ومن ثم انتقلوا مع أسيادهم إلى الحجاز . وحتى عندما قرر الخليفة عمر بن الخطاب فداء الرقيق العربي . فقد خصص مبلغاً من المال لفداء الأرقاء من بني حنيفة يقل عن نظيره في القبائل الأخرى . وهذا الإجراء وإن كان يهدف إلى تحرير من وقع في الأسر من العرب ، مع مراعاة بني حنيفة لظروفهم الاقتصادية الصعبة . إلا أنه اعتبر وصمة عار تضاف إلى ما لحق بالقبيلة من وصمات نتيجة ارتدادهم عن الإسلام ، وهزيمتهم في الحرب ، وسبي عدد كبير من رجالهم ونسائهم وأطفالهم . ثم لحقت بهم وصمة عار أخرى وهي منعهم من المشاركة في شرف الفتوحات الإسلامية . وحتى بعد أن سُمح للمرتدين بالانضمام إلى الجيوش الإسلامية ، فإن المصادر الإسلامية تعطي القليل من أسماء بني حنيفة الذين شاركوا في الفتوحات .

إن استعراض وضع القبيلة السابق ليعطي الإجابة المحتملة لبعض التساؤلات عن وضع بني حنيفة . والتي منها الاعتقاد السائد بأن بني حنيفة لم يرد لهم ذكر

في الفتوحات الإسلامية أو الهجرة إلى الأمصار، للاعتقاد بأنهم اجتثوا تماماً. والباحث يشير في هذا الصدد إلى بعض الاحتمالات المرتبطة بهذه الوضعية. أولها: أن قبيلة بني حنيفة لم تشارك في الفتوحات الإسلامية لأنها أصبحت منهارة ومتفككة، وليس لديها من المقومات المادية ما يعينها على الاشتراك في المعارك. وثانيهما: أن بني حنيفة اشتركوا فعلاً في المعارك، خاصة ما كان منها في العراق، ولكن تحت أسماء مختلفة تمت إليها بصلة النسب أو الجوار أو الحلف. أي أن قبيلة بني حنيفة ارتأت في ذلك الوقت استعمال أسماء عشائر لصيقة بها في النسب، وتحاشت استعمال اسم حنيفة، التي ينتمي إليها مسيلمة، لما يحمل هذا الاسم من وصمات العار التي ارتبطت بها نتيجة الردة. كلا الاحتمالين وارد وليس في المصادر العربية إشارات صريحة نجعلنا نأخذ بأحدهما دون الآخر، مع أن الاحتمال الثاني هو ما نميل إليه، لسبب بسيط وهو صعوبة أن يمتنع أبناء قبيلة بني حنيفة عن الجهاد. كما أن استعمال أنساب عشائر أخرى ليس بالأمر الصعب أو الممنوع. وهكذا نجدنا في ظل غياب مصدر صريح مبالغين باعتماد الاحتمال الثاني.

٢-٢ بنو حنيفة في العصر الأموي :

إن دراسة وضع قبيلة بني حنيفة في العصر الأموي هي من قبيل دراسة لتاريخ اليمامة السياسي في ذلك العصر؛ لأن ارتباط القبيلة بالأرض هو من القوة بحيث يعبر كل منهما عن الآخر. والتاريخ السياسي للقبيلة (بنو حنيفة) أو الأرض (اليمامة) في ذلك العصر يشكل المفتاح لبعض العقد التاريخية، والتي قد تصادفنا عند سبر غور القبيلة، ووضعها السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ولمعرفة هجراتها والعوامل والأسباب التي دفعت بها خارج مناطقها الأصلية.

لقد أصبحت اليمامة - مثل غيرها من مناطق الجزيرة العربية - بعد انتقال

العاصمة الإسلامية إلى دمشق أقل أهمية في أولويات الإدارة الجديدة، بل وأصبحت اليمامة تُدار إما من قبل والي المدينة أو والي البصرة، وذلك راجع ولا شك لقوة السوالي الموجود على رأس الإدارة ومكانته في كل من المدينة أو البصرة^(٢٣).

وبسبب السياسة الأموية المتبعة في إدارة أقاليم الدولة فإن الولاة والعمال عادة ما يستبدلون بصورة متكررة، بسبب التناقضات السياسية والإدارية القائمة بين الحكومة المركزية والمعارضة في تلك الأقاليم، مما يجعل الخليفة يستبدل عماله وولاته إما نتيجة تقصير أو لمجرد إرضاء المعارضة. وقد يُستبدلون نتيجة إخفاقهم في تحقيق رغبات شخصية للخليفة، مما يسبب غضب السكان وقد يدفعهم إلى الثورة أو العصيان^(٢٤).

وخلال الفترة الثانية (٦٢ - ٧١هـ) أصبح تاريخ اليمامة وسكانها تاريخًا للخوارج. فقد استطاع نجدة بن عامر الحنفي - أحد قادة الخوارج ومؤسس فرقة النجدات - أن يزيح بسهولة المسؤولين الأمويين في اليمامة، ويبدو أن نجدة لم يلق صعوبة تذكر، وخاصة أن أحد قادة الخوارج وهو طالوت (من عشيرة بكر ابن وائل) وأبا فديك وعطية بن الأسود الشكري قد مهدوا الطريق لنجدة، وذلك بإعلان الثورة في اليمامة، وانضمام كثير من اليماميين إليهم.

لقد استطاع نجدة وخليفته أبو فديك أن يعلنوا قيام حكومة مستقلة في اليمامة ثم في البحرين، دامت عشر سنوات. ولقد تلقب نجدة بلقب أمير المؤمنين. وهو تحد سافر للخليفة الأموي في دمشق. وخلال السنوات الخمس من حكم نجدة، استطاع أن يوسع نفوذه وسلطاته، ونقل مقر إقامته الرسمي من اليمامة إلى البحرين. وهو أمر لم يغفره له بنو حنيفة فيما بعد. لقد قاد زعماء تلك الحكومة الشعور المذهبي القوي، ووقفوا بصرامة ضد الحكومة المركزية في

دمشق . وتحذوا القوى السياسية الأخرى الموجودة بالقرب منهم مثل الزبيريين . إن عملهم هذا يعيد للأذهان ما قام به أسلافهم من تحد سافر ضد الحكومة الإسلامية في المدينة . فهل سيلقى الخلف ما لقي السلف ؟ .

لقد استطاع عبد الملك بن مروان - المؤسس الثاني للدولة الأموية - أن يحكم قبضته على سائر أجزاء الجزيرة العربية ، ومنها بطبيعة الحال اليمامة . أما الخوارج فقد تعرضوا للقتل أو التشريد^(٢٥) . وكان منهم عدد كبير من بني حنيفة . وهذا في حد ذاته وصمة عار أخرى لحقت بهم تضاف إلى الوصمات السابقة ، التي لصقت بهم نتيجة للردة ، وما ترتب عليها من نتائج .

من خلال الاستعراض السابق للتاريخ السياسي للأرض والقبيلة ، يتضح أن هنالك عوامل سياسية ، واقتصادية وربما مذهبية أدت إلى أن تسوء المنطقة ، وتكثر فيها الفتن والاضطرابات ، مما حدا بعدد من أبناء القبيلة (بنو حنيفة) للهجرة إلى الأمصار الإسلامية . وهو ما سوف نتناوله في الصفحات التالية .

٣-١ أسباب هجرة بني حنيفة إلى الأمصار الإسلامية :

إن أسباب الهجرة وتنقل الأفراد أو الأمم هي نفسها في كل زمان وفي كل مكان لم تتغير كثيراً منذ أن عرف الإنسان القدرة على التنقل وارتياح مواطن جديدة . وقد تعرضت قبيلة بني حنيفة إلى عوامل كثيرة منها السياسية ومنها الاقتصادية ومنها الاجتماعية في أزمنة مختلفة . أدت تلك العوامل إلى نزوح عدد من أفراد القبيلة من مواطنها في اليمامة إلى خارج الجزيرة العربية . وكان ذلك النزوح يختلف في حجمه وأسبابه وتوقيته من عصر إلى آخر .

وإن المرء ليأسف كون المصادر العربية لم تتوسع في متابعة هجرات بني حنيفة . بل إن السكوت ليلف أغلبها . ولكن جمع شذرات من الأخبار المتفرقة في كتب التاريخ والأدب واللغة وكتب المذاهب والفرق يساعد على إعادة رسم

صورة - ولو باهتة - لحالة هجرة بني حنيفة من مواطنها الأولى في اليمامة إلى ما جاورها من مناطق الفتوح الإسلامية . ولقد تراءى للباحث أن من جملة الأسباب التي جعلت بني حنيفة يغادرون مواطنهم ، منها ما يعود إلى عصر الخلفاء الراشدين ومنها ما هو وليد العصر الأموي . وأيا كان العصر الذي تولّد فيه السبب ، فإن الأسباب التي حدثت في العصر الراشدي ، ربما أدت بهم للهجرة في ذلك العصر أو العصر الذي يليه . وربما استمر السبب في حدوثه وفي ديناميكيته مما يجعل نتائجه تستمر لمدة طويلة . وفيما يلي موجز لتلك الأسباب :

(١) الرغبة في الجهاد :

لقد حض الإسلام على نشر دعوته والجهاد في سبيله ، وقد اقتضى ذلك المشاركة في جيوش الفتوح ، وبالتالي الهجرة إلى البلدان التي تم فتحها . وعلى الرغم من أن المصادر لم تمدنا بمعلومات عن مشاركة قبيلة بني حنيفة في جيوش الفتوح أو الهجرة إلى الأمصار الإسلامية الأخرى ، إلا أنه يمكن التعرف على بعض شخصيات تلك القبيلة ممن أسهموا في الجهاد أو الهجرة ، فقد كان ثمامة بن أثال الحنفي ممن التحق بالجيوش الإسلامية في وقت مبكر ، فقد غادر موطنه اليمامة قبيل نشوب معركة عقرباء والتحق بالجيش الإسلامي في البحرين . والشئ نفسه يقال عن عدد من أبناء اليمامة الذين التحقوا بالجيوش الإسلامية الظافرة في العراق ، وشاركوا في الفتوح ، وكان منهم من قاد الجيوش ، ومنهم من تقلد مناصب إدارية أو دينية عليا أمثال أبي مريم الحنفي وخليد بن عبد الله . وكانت الرغبة في التكفير عن خطيئة الردة ربما قادت بعض بني حنيفة إلى طلب الشهادة عبر الاشتراك في الفتوحات . ولهذا لا نستبعد انضمام عدد من بني حنيفة للجيش الإسلامي المعسكر في العراق . وخاصة في الفترة التي اشتدت فيها الحاجة إلى عدد من المجندين . وكان شباب القبائل المرتدة هم المدد الذي

أرسله عمر بن الخطاب إلى الجبهات الإسلامية^(٢٦).

(٢) النتائج السياسية والعسكرية لحروب الردة :

أملت الظروف التي أعقبت حرب الردة على المنهزمين من شباب بني حنيفة أن يحاولوا الالتحاق بالجيوش التي توجهت إلى فتح العراق أو الشام . وخاصة أن الإدارة الإسلامية في المدينة رأت أن بقاء المنهزمين في بلدانهم قد يؤدي بالبعض إلى إعلان العصيان ثانية فسهلت لهم الالتحاق بجيوش الفتح . والواقع أن حرمان الشباب والرجال المرتدين من شرف الاشتراك في الفتوحات الإسلامية كان بمثابة عقوبة لهم ، والانتقاص من كرامتهم وشهامتهم في مجتمع يرى أن الجندية والقتال علامة من علامات الرجولة والشهامة والفتوة . زد على ذلك أن مداخيل الأفراد من بني حنيفة قد تدهورت كثيراً نتيجة للدمار الواسع الذي خلفته الحرب . كما أن مصادرة عدد من الممتلكات الزراعية والسكنية ساعد بدوره على تأزم الواقع المعيشي لبني حنيفة . فاضطر عدد منهم للبحث عن مصادر معيشية جديدة وكانت الهجرة للجهاد أو العمل في المناطق المفتوحة إحدى الحلول الممكنة^(٢٧).

(٣) العامل الاقتصادي :

علاوة على ما ورد في إشارتنا في السطور السابقة إلى شيء عن أهمية العامل الاقتصادي في جذب عدد من رجال بني حنيفة إلى خارج مواطنهم . نقول إن أحدًا لا ينكر أن ذلك الجذب الاقتصادي المتمثل في المستويات المعيشية الجيدة في مناطق الفتح كانت وراء انطلاق المزيد من رجالات بني حنيفة في العصر الراشدي والعصر الأموي إلى العراق وغيره .

قال خالد بن الوليد بعد (موقعة السلاسل) مخاطبًا جموع العرب في جيشه :
 « . . . ألا ترون إلى الطعام كرفع التراب وبالله لو لم يلزمنا الجهاد في الله والدعاء

إلى الله عز وجل ، ولم يكن إلا المعاش ، لكان الداعي أن نقارع على هذا الريف حتى نكون أولى به ، ونولي الجوع والإقلال من تولاه من أثاقل عما أنتم عليه» (٢٨).

وفي حديث للخليفة عمر أمام الجيوش المغادرة إلى الشام : « . . . استقبلوا جهاد قوم قد حووا فنون العيش لعل الله يورثكم بقسطكم من ذلك فتعيشوا مع من عاش من الناس » (٢٩) . ولم يكن هذا القول بعيداً عن ملاحظة أبي بكر . فما إن فرغ من أهل الردة حتى كتب إلى أهل : « مكة والطائف واليمن وجميع العرب بنجد والحجاز يستنفرهم للجهاد ، ويرغبهم فيه وفي غنائم الروم . فسارع الناس إليه بين محتسب وطامع ، فأتوا المدينة من كل أوب » (٣٠) .

(٤) الفتن الداخلية في اليمامة :

أقنعت كثرة الفتن السياسية والقبلية التي حدثت في اليمامة عدداً من بني حنيفة بضرورة مغادرة أوطانهم إلى حيث يجدون الأمن . تشير التقارير إلى أن حركة نجدة بن عامر الحنفي ، وحروب الخوارج بقيادة أبي حمزة الخارجي ، واضطرار عدد من بني حنيفة على الالتحاق بهم . أدت إلى فقد عدد كبير من الناس لحياتهم . ففي معركة (قديد) التي حدثت بين الخوارج وأهل المدينة . قُتل حوالي ٢٠٠٠ رجل من أهل المدينة . فكم يا ترى قُتل من أهل اليمامة . ونحن نعتقد أن أنفساً كثيرة قد أزهقت في الفتن التي امتدت لسنوات في عصر الدولة الأموية (٣١) .

(٥) ضعف الأمن الداخلي في اليمامة :

أدى ضعف حالة الأمن ، وعدم شعور المواطن بالطمأنينة على نفسه وماله ، إلى مغادرة البلاد . يروي الأصفهاني أن مالك بن الربيع التميمي ومن انضموا

إليه ، كانوا يقطعون الطريق الممتد ما بين الفلج والقصيم بنجد^(٣٢) . وكان أبو النشاش التميمي يرأس عصابة كبيرة تعترض القوافل التجارية على طريق الشام - الحجاز^(٣٣) . وعصابة أخرى لا تقل عن سابقتها يرأسها السمهري بن بشر العكلي تخصصت في مهاجمة طريق مكة - الكوفة المار بالمدينة المنورة ، وتهديد القوافل التجارية التي تسلك هذا الطريق^(٣٤) .

ويحدثنا الجاحظ في كتابه (المحاسن والاضداد) عن شخصية مثيرة دأبت على إثارة الفتن والإخلال بالأمن . ويقول إن جحدر بن مالك العكلي كان ينزل باليامة ويغير على نواحيها وأسواقها وطرقاتها^(٣٥) . وقد بلغ من درجة استخفافه بالأمن أن كان يغير على أسواق الإبل ويختطف الناقة من يد صاحبها الذي يعرضها للبيع في السوق^(٣٦) . مما حدا بولي اليامة آنذاك إبراهيم بن العري أن يزوج به في السجن^(٣٧) . ولا يحتاج المرء إلى كبير جهد لتصديق تلك التقارير . فالأمن لا شك كان شبه منعدم في اليامة في العصر الأموي ، ما عدا فترات قصيرة هي الاستثناء . يروي الطبري أن أعمال السلب والنهب ، وخاصة نهب المتاجر والعبيد وإشاعة الفوضى ازداد بشكل ملحوظ^(٣٨) . وهي ملاحظة تصدر من مؤرخ رزين ، تجعل الباحث يعتقد بصحة تلك التقارير .

(٦) الاضطرابات السياسية :

لم يكن الوضع السياسي في اليامة مستقرًا . ولم يرض الياميون بالسياسة التي اتبعت لإدارة مناطقهم . ولا هم سعيون بتنفيذ الأوامر التي تصدر إليهم تبعًا من دمشق أو المدينة أو البصرة . حدث أن تعرضت اليامة لاضطرابات داخلية عنيفة أعقبت مقتل الخليفة الأموي الوليد بن يزيد . ففي سنة ١٢٦ هـ لم يعترف بنو حنيفة بالوالي المعين لديهم وهو علي بن المهاجر بن عبد الله الكلبي ؛ فاضطرب جبل الأمن . وكثرت الغارات والسلب والنهب بين القبائل

والمستوطنين على حد سواء واستمر ذلك الخلل الأمني حتى مقدم المثني بن يزيد ابن عمر بن هبيرة واليًا على اليمامة من قبل أبيه^(٣٩). الذي لم يستطع عمل شيء لوقف التدهور الأمني والسياسي الذي اجتاحت المنطقة كلها.

والاضطرابات السياسية ليست شيئًا جديدًا على اليمامة فنحن نعرف أن بني حنيفة كانوا تواقين للاستقلال عن السلطة المركزية. ولذا نجدهم ينضمون بشكل تلقائي وعاطفي مع كل ثورة أو بارقة تمرد ضد السلطة المركزية. حتى اعتاد بعض المراقبين على إطلاق اسم (الخوارج) عليهم. مع أن عددًا قليلًا من بني حنيفة اعتنق المذهب الخارجي. فقد كان أتباع نجدة بن عامر الحنفي ثلاثة آلاف فقط من أهالي اليمامة^(٤٠). ولكن حتى هذا الرقم لا يدل حقيقة على أن بني حنيفة اعتنقوا مذهب الخوارج. ذلك أن عددًا كبيرًا منهم — كما تقول المصادر التاريخية — اعتنق المذهب الخارجي، وشارك قاداته في الحروب، لا عن إيمان مطلق بالمذهب أو موافقة لسياسة قاداته، بل خوفًا من الإرهاب الذي اتبعه قادة الخوارج ضد من لم يلتحق بهم. فتعصب الخوارج الوحشي زرع الذعر في قلوب الأهليين، مما جعل من يؤرخ للخوارج وقاداتهم يظن أنهم كانوا يحظون بعطف السكان في اليمامة. والحقيقة غير هذا^(٤١).

(٧) الإرهاب المزمن :

إن ارهابًا كاد أن يكون مزمنًا ومستمرًا صبغ الحياة الاجتماعية في اليمامة فقتل عدد من الناس في الاضطرابات المتلاحقة، والحروب الأهلية، وكثرة الفتن الداخلية. ومصادرة الأملاك، وتدمير سبل الاقتصاد المحلي، والضغط على السكان لأسباب سياسية أو مذهبية أوقع الناس فريسة سهلة للخوف والفقر. وأصبحوا في أوقات كثيرة بدون مأوى. لقد كان عدم الاستقرار المستمر سببًا لعدم تزايد السكان الطبيعي أو على الأقل ألغى الزيادة الطبيعية نتيجة للهجرة

المستمرة إلى خارج اليمامة^(٤٢).

(٨) انتشار الأمراض والأوبئة :

انتشرت الأمراض والأوبئة والطواعين مثل الطاعون الذي اجتاح كامل منطقة الشرق الأوسط في القرن الثاني الهجري . وكذلك الأوبئة مثل داء اليرقان اللولبي النزيفي ، الذي انتشر بصورة واسعة في العراق الأسفل ، ولا يستبعد أن وصلت آثاره إلى المناطق المرتبطة بالعراق إداريًا وديمقراطيًا مثل اليمامة والبحرين^(٤٣) وكذلك الطاعون الذي حدث سنة ٦٩ هـ وأدى إلى موت عدد كبير من سكان جنوب العراق وأجزاء أخرى في جزيرة العرب^(٤٤) . والمعروف بطاعون (الجاف) مما جعل سكان اليمامة يفكرون في مغادرة مدهم وقراهم .

(٩) أثر السيول في اضطراب التجارة وتدمير الزراعة :

ليست لدينا أخبار موثقة عن أثر السيول في تدمير محاصيل الزراعة في اليمامة ، أو خراب السدود الترابية أو انهيار آبار الري وقنواته . ولكن بالمقابل لدينا أخبار من هذا القبيل عما تعرضت له الحجاز سنة ٨٠ هـ^(٤٥) . مما يمكن معه القول من باب القياس أن أجزاء من جزيرة العرب لا بد أن تكون تعرضت لمثل ما تعرض له الحجاز . وكما نستطيع أن نقيس أثر الفيضانات على المحاصيل الزراعية بأثر الجفاف الذي يدمر أيضا المزارع . فإننا نستطيع أن نقول إن السيول التي تجتاح منطقة اليمامة أو موجات الجفاف التي تتعرض لها المنطقة شكلت عوامل دفع قوية ، اضطرت عدداً من الأهلين لمغادرة بلدانهم إلى مناطق أخرى .

(١٠) الإصلاحات الزراعية خارج اليمامة وهجرة المزارعين :

اهتمت الدولة الأموية بالزراعة واستصلاح الأراضي البور . واهتمت بطرق الري في العراق وسوريا . ولكن مثل هذا الاهتمام لم يحدث لليمامة . بل إن

تقنيات جديدة أدخلت على الزراعة في العراق وهو إجراء لم يشمل ولاية الدولة الأموية كافة. وأمام هذه الإجراءات التشجيعية وجد بعض بني حنيفة - وهو المزارعون المهرة - الفرصة سانحة لترك مزارعهم، والالتحاق بالمزارع المستصلحة في العراق. والعمل في ظل تقنيات حديثة، وتشجيع مادي مجزي. يروي ابن خرد ذابه أن مسلمة بن عبد الملك قام بإصلاحات زراعية ومائية كبيرة في العراق. وكذلك اعتمد الحجاج مبلغ مليون درهم كقرض بدون فوائد يقدم للمزارعين في العراق، لتخفيف الأزمات الاقتصادية التي كان يمر بها البلد^(٤٦).

والمعتقد أن إجراءات مثل هذه تؤدي إلى نزوح عدد من المزارعين والعمال المهرة من القرى الزراعية في اليمامة إلى خارج المنطقة. وأن التدهور الذي أصاب القرى الزراعية في اليمامة وهبوط الأجور الذي صاحب تدهور الزراعة هما وراء نزوح عدد من أصحاب المزارع وعمالها، إلى حيث يجدون الحوافز المادية المجزية^(٤٧).

تشير الأخبار العائدة للعصر الأموي - على قلتها - إن التغييرات التي أدخلتها الحكومة الأموية على الأراضي الزراعية كانت بطيئة نسبيًا. فقد أبقى الخلفاء الأمويون الأراضي المفتوحة في أيدي العمال المهرة. ولقد منح الخلفاء الأمويون القطنان لمحبوسيهيم. كما أن الأمراء الأمويين حصلوا على قطائع كبيرة. وجزء من تلك القطائع كان صوافي كبيرة أجرها أصحابها الجدد بكاملها أو جزء كبير منها إلى الفلاحين الفقراء بمبالغ كبيرة.

هذا الإجراء تطلب وجود أيدٍ عربية مدربة تحيد فن الفلاحة والزراعة. ولكن من أين تلك الأيدي؟ إذا كان الفلاحون من بني حنيفة قد هجروا أراضيهم، لدرجة أن الخليفة الأموي الأول اضطر لإرسال ٤٠٠٠ عامل للعمل في أراضي الصوافي العائدة له في اليمامة؛^(٤٨) لأنه لم يجد العدد الكافي من العمال من أبناء المنطقة.

وحتى عندما شرع الخليفة الأموي يزيد الثاني في تبني برامج لزيادة دخل بيت المال . اعتمد مصادرة المنح والاقطاعات السابقة من أراضي الصوافي وقطائع الدولة من أصحابها ووضعها تحت إشراف بيت مال الدولة . لقد أثارت إجراءاته تلك احتجاجات عنيفة ، واضطر للتخلي عن برامج ، بل وزاد على ذلك أن منح جزءاً من الصوافي المملوكة للدولة كقطائع جديدة لكبار موظفي الدولة^(٤٩) . وهو ما أدى إلى انتقال أراضٍ زراعية إلى ملاك جدد . وهذا بدوره استلزم أيضاً وجود عمال مهرة للعمل في الاقطاعات الجديدة .

(١١) ارتفاع الأسعار وقسوة بعض عمال الزكاة :

لعل قسوة بعض جباة الزكوات الذي صاحب تحصيل الزكاة والخراج وراء المظلمة التي رفعها الشاعر الراعي النميري أمام الخليفة عبد الملك بن مروان . وهي تمثل جزءاً من الواقع الذي كان يعانيه المزارعون والأهالي وملاك الماشية في الولاية ، والذي كان عليهم أن يدفعوا للإدارة المركزية الأموية ما يجب عليهم من زكوات وخلافة . هذا الأمر أجبر بعض الفلاحين الفقراء إلى ترك مزارعهم ، والهجرة إلى العراق للعمل في مزارع الصوافي وإقطاعات الدولة^(٥٠) . وقد حدث مثل هذا في العراق حيث أدت سياسة ارتفاع الضرائب وتنوعها المضروبة على المزارعين ، إلى إجبار عدد من العمال وملاك المزارع على النزوح الكبير من القرى إلى المدن العراقية للبحث عن فرص للعمل الرخيص ، وهذا بدوره أدى إلى نقص الخراج . فما كان من حكومة العراق إلا إعادة هؤلاء العمال والمزارعين إلى قراهم الزراعية بالقوة وتحت إجراءات بالغة القسوة . ولكن مثل هذه الإجراءات لم تطبق بحق المهاجرين من الولاية إلى المدن العراقية أو سواها لصعوبة تنفيذ مثل هذا الأمر .

لقد رافق ارتفاع الضرائب ارتفاع في أسعار بعض المواد التموينية . مثل القمح

والتمر. والأسعار عادة تتأثر عكسيًا بحالة الأمن السائدة. لقد كان سعر صاع الحنطة في الشام أيام خلافة يزيد بن معاوية درهمًا بينما هو في جزيرة العرب أعلى وأندر^(٥١) وقد يكون ارتفاع الأسعار في أوقات الحروب والفتن أكثر من غيرها. وقد كانت الفتن والاضطرابات الأمنية هي السائدة في اليمامة خلال فترة الخلافة الأموية. وعموماً فإن أسعار المواد التموينية لم تشهد انخفاضاً ملحوظاً إلا في زمن خلافة عمر بن عبد العزيز القصيرة^(٥٢). أما ما عداها فإن الأسعار توصف بأنها مرتفعة.

١٢ - طلب العلم :

تشير القائمة التي أوردها ابن سعد في طبقاته إلى وجود عدد من الصحابة من بني حنيفة، الذين استقروا في اليمامة، وأشاعوا العلم فيها من هؤلاء : جماعة بن مرارة، وثمامة بن أثال، وعلي بن شيبان، وطلق بن علي. والمعروف أن وجود هؤلاء نفر كان بمثابة انطلاقة أساسية للحركة العلمية في اليمامة^(٥٣). فانتشر العلم الديني وخاصة علم الحديث والفقه. ولكن هنالك بعض الصحابة من بني حنيفة لم يكتف بالعلم الموجود في بلاده فهاجز إلى البصرة لطلب العلم ومن هؤلاء : حنظلة بن جذيم بن حنيفة، وأحمر بن جزي. لقد كان أولئك نفر أول من اتخذ من العلم سبباً للهجرة. وتابعهم مجموعة من العلماء وطلاب العلم، الذين وجدوا طريقهم إلى البصرة والكوفة وخراسان وغيرها من مراكز العلم والمعرفة، زمن الدولة الراشدية والدولة الأموية.

والمعروف أن حلقات العلم في اليمامة لم تعد في العصر الأموي تفي بتطلعات الحنفيين وغيرهم من سكان اليمامة. فصاروا يشدون الرحال إلى البصرة والكوفة ومن هؤلاء العلماء : شقيق بن ثور السدوسي، وثمامة بن أثال القشيري، وحكيم بن معاوية القشيري، ويزيد بن عبد الرحمن بن أذينة السحيمي، وعبد

الرحمن بن علي بن شيان الحنفي، وسلمان بن ربيعة الباهلي، وهو أول قاض من اليمامة تولى مثل هذا المنصب بالكوفة. وكذلك محارب بن دثار السدوسي الذي اشتغل بالقضاء في كل من الكوفة واليمن.

لقد خلف أولئك نفر علماء من بني حنيفة استقر بعضهم في الكوفة أو البصرة أو بعض مدن خراسان. وكانوا زمن الدولة الأموية طلاب علم، ثم أصبحوا زمن الدولة العباسية من العلماء المتخصصين ببعض فروع العلم الديني. وهكذا يتضح أن الهجرة من أجل العلم أو الاشتغال بالعلم وجدت مناخاً ملائماً في العصر الأموي. واستقطبت المراكز العلمية في الأمصار الإسلامية عددًا من بني حنيفة^(٥٤).

من خلال العرض السابق فإن الباحث يجد صعوبة في الأخذ بمقولة أن قبيلة بني حنيفة لم يهاجر منها إلا القليل، وأنها بقيت في مناطقها السابقة، واندجحت مع السكان الآخرين. لقد اتضح أن هناك عوامل كثيرة جعلت من المستحيل على بني حنيفة وخاصة المدنيين منهم البقاء في ظل الظروف الصعبة. وكانت الهجرة هي الحل الممكن. ولكن لماذا لم تورد المصادر العربية إلا القليل عن هجرة بني حنيفة؟ في الصفحات التالية محاولة للإجابة على مثل هذا التساؤل.

٣-٢ تحليل تاريخي لهجرات بني حنيفة :

ثمة صعوبة تبرز عند محاولة تتبع هجرات بني حنيفة في الفترة الأموية، وحتى في الفترة السابقة. ولعل في حديثنا السابق إشارات تفسر هذا الأمر. وهنا يستحسن الشروع في تحليل تاريخي للعوامل التي تكمن وراء صعوبة معرفة مهاجر بني حنيفة. من تلك العوامل ما يأتي:

أولاً : أن بني حنيفة كانت قبيلة مستقرة درجت في سلم المدنية منذ زمن بعيد. وبعُدَ بها الوقت عن البداوة. واستقرت في المدن، وفي القرى والأرياف.

وامتهنت هذه القبيلة التجارة والزراعة والتعدين والصناعة . وضعف لديها ما يشد أفراد القبائل البدوية إلى بعضهم بعضاً من أمشاج قوية . ولذا عندما هاجرت في الإسلام إلى الأمصار الإسلامية لم تشكل وحدة قبلية معروفة ، مثل غيرها كتميم وأسد وعبد القيس والأزد . ويرى باحث معاصر أن الاندماج في الحياة الاقتصادية والاجتماعية للمدن يؤدي إلى مثل ما حدث لبني حنيفة . فاختلطت مع بعض القبائل المهاجرة ، وخاصة تلك التي يربطها بها نسب أو جوار في منازلها قبل الهجرة^(٥٥) .

وقد لاحظ أيضاً هذا الأمر شارل بللا عندما قال «إن العصر الأموي اتسم بأنه عصر المؤامرات الصغرى والعداوات الشخصية والخصومات بين الرجال والقبائل . ومع هذا فإن الفرد أخذ يشعر بفرديته وأخذ يتحلل من قيود القبيلة ، ليندمج في طبقة اجتماعية أوسع وأكثر مرونة . وقد يأخذه الأمر السياسي أو الاقتصادي أو حتى الديني ، لينتقل من طبقة اجتماعية إلى أخرى»^(٥٦) . فإن صح هذا التحليل المنقول كما كتبه صاحبه ، فقد يفسر الصعوبة التي تواجه أحداً عند محاولة تتبع هجرات بني حنيفة . ويبدو أن تحليل شارل بللا ينطبق أكثر ما ينطبق على القبائل ذات الخلفية المدنية . وكما هو معروف فإن قبيلة بني حنيفة تنصف بأنها ذات جذور مدنية ، بعيدة عن الحياة البدوية . وهو أمر جعلهم يتصفون بصفات أهل المدن ، ومنها عدم الاهتمام بالقبيلة ، وبدلاً عن ذلك زاد الشعور بالفردية .

وضعف القبيلة - قبيلة بني حنيفة - أدى إلى نزوح عدد من أفرادها ، والاستقرار في المدن داخل الجزيرة العربية - شرق الجزيرة - وخارجها . ويبدو أنهم اندمجوا في الفعاليات الاجتماعية والاقتصادية السائدة هنالك ، وكونوا علاقات مع أفراد آخرين ليسوا من قبيلتهم . هذا علاوة على أن الدين الإسلامي

الذي يدعو إلى الأخوة والمساواة أضعف بدوره العصبية القبلية . وهو أمر ساعد عددًا من أفراد بني حنيفة للانضمام تحت مسميات جديدة^(٥٧) . وهذا أيضا يفسر شيئًا آخر من الصعوبة التي تواجه من يتصدى لمعرفة مهاجر بني حنيفة .

ولكن ما الذي يجعل بني حنيفة يقدمون على مثل هذا الأمر، أي الاندماج والانضمام تحت مسميات جديدة؟ حقيقة مع غياب نصوص صريحة لا نجد إلا أن نسلك طريق التحليل والقياس التاريخي ، وهو أمر مشروع في أوساط المؤرخين . وللإجابة عن مثل ذلك التساؤل يرجح كاتب هذه السطور ما يلي :

أ - إن ارتفاع نسبة الإناث مقارنة بالذكور نتيجة مقتل عدد كبير من رجالات بني حنيفة في الحروب والوقائع التي شهدتها المنطقة منذ صدر الإسلام وحتى نهاية العصر الأموي . وتناقض عدد الرجال مدعاة لأن يبحث هؤلاء عن سند قبلي أو عشائري . وربما الدخول في عشائر جديدة ، وإخفاء حقيقة نسبهم لأسباب سياسية أو اقتصادية^(٥٨) .

ب - وقوع عدد كبير من نساء بني حنيفة في الأسر نتيجة لصلح اليمامة ، وارتباطهن بزيجات خارج نطاق القبيلة . مما جعل زيادة القبيلة الطبيعية في تناقص مستمر^(٥٩) .

ج - الخزي والعار الذي لحق ببني حنيفة بسبب ردتهم وانضمامهم لحركات فُسرت على أنها ضد الإسلام . ولقد ظل الناس يعيرون بني حنيفة بردتهم وبهزيمتهم في معركة عقرباء وبقتلهم الصحابة . ولقد لاحظ هذا الأمر شاعر من بني حنيفة وقال فيه شعراً أشار فيه إلى أن بني حنيفة ليسوا الوحيدين في الردة عن الإسلام . ولكن الخزي والعار ظل يلاحقهم مما جعل أفراداً من القبيلة يخفون حقيقة نسبهم ، وعوضاً عن ذلك انتسبوا إلى عشائر أو قبائل أخرى^(٦٠) .

ثانياً : رغبة البعض من رجالات القبيلة الاشتراك في الفتوحات الإسلامية ،

ولكنهم لا يستطيعون ذلك بسبب المنع الصادر من عاصمة الخلافة الإسلامية . لهذا اضطروا للانتساب لعشائر أو قبائل أخرى . أو ربما رفعوا أنسابهم إلى (بكر ابن وائل) أو حتى إلى جددهم الأعلى (ربيعة) . وقد يكونون مثبتين في ديوان العطاء بأسماء مختلفة . ولكننا لا نستطيع أن نجزم بهذا الأمر . فمعلوماتنا عن ديوان العطاء العائد للخلافة الراشدية قليلة جدًا . كما وأن النسابين لم يثيروا إلى أنهم استقوا منه شيئًا من معلوماتهم الخاصة بالأنساب . وأمر آخر فنحن لا نستطيع التحديد فيما إذا شمل ديوان العطاء جميع القبائل أم اقتصر على تلك التي تقدمت للخدمة العسكرية في صدر الدولة الإسلامية . وطبعًا بني حنيفة ليست منهم (٦١) .

لكن السؤال لا يزال يلح . هل استمر المقاتلون والمهاجرون من بني حنيفة في إخفاء أنسابهم ؟ حتى عندما سمح عمر بن الخطاب لمن كان مرتدًا منهم بالالتحاق بالجيوش الإسلامية ؟ بل وأضاف ، فأمر بمنع استرقاق العرب ، وبتحرير المسترقين منهم . وكان بيت مال الدولة يدفع المبالغ المطلوبة لإعتاقهم . لكن هنالك رواية وردت في المصادر مفادها أن المبلغ المخصص لفداء بني حنيفة كان أقل من نظيره المخصص لسائر القبائل العربية (٦٢) . الحقيقة إذا قلنا أن إخفاء النسب كان أمرًا ضروريًا لبني حنيفة لتجنب وصمة العار التي ربما لحقتهم من جراء الردة . فإن الإجراءات التي اتخذها الخليفة عمر ربما فسرت على أنها إهانة لبني حنيفة ، مما جعلهم يستمرون في إخفاء نسبهم .

والفيصل في الأمر أنه مع مضي الوقت ، لم يعد بالإمكان الرجوع إلى المسميات الأصلية القديمة . فقد اندمج المهاجرون من بني حنيفة في مجتمعات جديدة . وعرفوا بأسماء جديدة . واختلطت القبائل ، واختلطت مواطنها نتيجة للهجرة الواسعة لعدد من العشائر والقبائل . وأصبحت العشائر المتجاورة أو المتقاربة في

النسب أو الضعيفة التي فقدت قوتها وكيانها عاجزة عن حماية نفسها لو عادت لأسمائها السابقة . وما حدث لبني حنيفة حدث لغيرهم . وليس هذا أمراً جديداً لم تعرفه العرب من قبل (٦٣).

٤ - ١ هجرة بني حنيفة إلى الأمصار الإسلامية :

يتضح من السياق السابق أن قبيلة بني حنيفة - مثلها مثل غيرها من القبائل العربية - رأت في الإسلام حافزاً قوياً للانسحاق إلى الأمصار الإسلامية المفتوحة والاستقرار بها . وذلك بالاشتراك مع الجيوش الإسلامية في بداية زحفها العسكري أو بالهجرة فيما بعد . ولقد شهدت فترة الخلفاء الراشدين زخماً متنامياً في مضمار الفتوحات والهجرة العربية على حد سواء (٦٤) . وفي العصر الأموي استمرت هجرة بني حنيفة إلى خارج اليمامة للأسباب التي ناقشناها في الصفحات السابقة .

إن معرفة رجالات بني حنيفة للأقاليم التي راموا الهجرة إليها ، لم تكن معرفة وليدة العصر الأموي . فقد عرفوها في العصر الراشدي . بل وفي العصور السابقة للإسلام . فالقوم أهل تجارة وعلاقات وطيدة مع جيرانهم . ومنها العلاقات السياسية والعلاقات الاقتصادية ، ناهيك أن أقرباءهم من عشائر بكر بن وائل كانوا يرتادون المنطقة التي تمتد كما يقول الهمداني « . . . من اليمامة إلى البحرين إلى سيف كاظمة إلى البحر فأطراف سواد العراق فالأبله » (٦٥) . فإن كان الأمر كما يصفه الهمداني ، فالعراق سيكون أولى المناطق التي يؤمها مهاجرو بني حنيفة ، وربما اتخذوا من أسماء عشائر بكر بن وائل غطاء لهجرتهم تلك .

وليس بعيداً أن الهجرات من منطقة اليمامة شهدت تصاعداً في أوقات مختلفة في العصر الأموي وحتى العصر العباسي . وذلك راجع للظروف السياسية وربما المذهبية . وهذا القول يحتاج من الباحث مقداراً من الحيلة ، إذ هنالك من

يعارضه، ويعتقد البعض أن أغلب الهجرات حدثت مع الفتوح الإسلامية الأولى في العراق والشام، واستمرت حتى بداية الفتنة الأولى^(٦٦). لكننا في الوقت نفسه لا نستطيع أن نقف أمام الاصطلاحات ذات الدلالات السياسية أو الإدارية أو تلك التي تحمل مضمون الهجرة، دون محاولة الغوص فيها والاستنباط. وهو أمر من شأنه أن يوسع دائرة إدراكنا حول الهجرات العربية. وهذه الاصطلاحات تواجهنا في الأدبيات العائدة للعصر الأموي والعصر العباسي^(٦٧).

ومن تلك الاصطلاحات التي ربما تصف الهجرات اصطلاح (الروادف) وتعني الموجة التي اتجهت إلى العراق. ثم اصطلاح (أهل القادسية) و(أهل الأيام) وهما اصطلاحان، وإن كانا يستعملان للدلالة على مفاهيم إدارية أو ذات علاقة بالعطاء. إلا أنها يصفان موجات من الهجرات العربية. إن أغلب ما نعرفه عن (الروادف) — مثلاً — جاء عن طريق مكائهم في سلم العطاء. فنحن نعلم أنهم مقسمون إلى عدة طبقات: فهناك (الروادف الأولى والروادف الثانية). والفرق بينهما راجع إلى مقدار العطاء. ولكنه حتماً يشير بوضوح إلى أنهم جاءوا إلى الأمصار الإسلامية في فترات متعاقبة. وما يقال عن الهجرات إلى العراق يمكن أن يقال عن الهجرات إلى الشام ومصر وشمال أفريقيا. لقد ذهب المؤرخ دونر إلى أن الشام لم تشهد هجرات من قبائل جزيرة العرب بعد الفتوحات الإسلامية الأولى إلا في نطاق ضيق^(٦٨). وهو قول يحتاج من صاحبه جهداً لإثباته، لأنه سيتضح فيما بعد أن هجرة قبائل جزيرة العرب إلى الشام وغيرها استمرت ربما إلى القرن الرابع الهجري^(٦٩).

٤ - ٢ هجرة بني حنيفة إلى العراق :

انتقلت قبائل من جزيرة العرب إلى العراق وحلت في أماكن جديدة أنشأتها

لنفسها، أو استقرت في مدن وقرى زراعية مأهولة من قبل . ولعل أول إشارة إلى عدد الذين دخلوا العراق في بداية الفتوحات الإسلامية من عشائر ربيعة ومضر؛ هو ثمانية آلاف رجل وهو الدعم الذي أرسله الخليفة أبو بكر لخالد بن الوليد بعد نزوله الأبله على مشارف العراق . ولا يستبعد أن يكون عدد من بني حنيفة ضمن ربيعة؛ لأن الرواية لم تورد تفصيلات للعشائر التي كان داخله في مسمى ربيعة ومضر^(٧٠) . ويبدو أن موقعة الجسر هزت الدولة الإسلامية، مما دفع الحكومة إلى أن تستجيش القبائل وتستنفرها للقتال^(٧١) . فقدمت الوفود إلى المدينة من مختلف بقاع الجزيرة . وكان ممن قدم قبائل من نجد واليامة^(٧٢) .

لقد نزلت قبائل ربيعة وبكر بن وائل بأقسامها المتعددة مدن العراق وقراه . وكانوا يشكلون في رواية للطبري أربعة عشر ألف رجل^(٧٣) . وفي رواية للواقدي أن سعد بن أبي وقاص أنزل القبائل العربية الكوفة، وسمى عدداً منهم ثم قال : « . . . كما أسكنها أخلاطاً من الناس »^(٧٤) . ولا يستبعد أن اصطلاح (أخلاط) يعني عدداً من الأفراد الذين لا يشكلون عشيرة مستقلة . وربما من بين تلك الأخلاط التي سكنت الكوفة، أو غيرها من مدن العراق، عدد من بني حنيفة، كما سيتضح لنا في الصفحات التالية .

٤ - ٢ - ١ بنو حنيفة في البصرة :

كان عدد العرب المسجلين في ديوان عطاء البصرة زمن خلافة علي بن أبي طالب ستين ألفاً^(٧٥) . ثم ارتفع عددهم في زمن ولاية زياد بن أبي سفيان إلى ثمانين ألفاً . وكان عدد عيالاتهم مائة وعشرين ألفاً^(٧٦) . وهذا الرقم هو الذي كان مسجلاً في ديوان العطاء . فإذا أضفنا إليهم ما كان غير مسجل ، وهو رقم لا نستطيع الجزم به ، ربما وصل الرقم إلى نصف مليون نسمة^(٧٧) . لكن كيف نستطيع أن نحدد بني حنيفة من مجموع سكان البصرة؟ إنه أمر صعب، لكننا في

الوقت نفسه نستطيع أن نستبين أن اليمامة ضُمت إلى البصرة في خلافة معاوية ابن أبي سفيان، مما جعل بني حنيفة - وهم على كل حال أغلب سكان اليمامة - يتجهون في هجرتهم وجهادهم إلى البصرة^(٧٨).

وإجراء ضم اليمامة إلى البصرة، الذي اتخذته معاوية إجراءً إدارياً بحثاً، يتعلق بالمقاتلة من أهل اليمامة، وأن عليهم أن يقاتلوا ضمن مقاتلة البصرة. وهو إجراء فيما يبدو لا علاقة له بالنواحي المالية. فقد جرت العادة منذ الخلافة الراشدية أن تُرسل اليمامة خراجها إلى المدينة^(٧٩). وقد أصبح هذا تقليدًا حتى زمن خلافة عبد الملك بن مروان. ويظهر أن هذا الإجراء المالي جاء عندما فصل معاوية الصوافي في اليمامة عن بيت المال وجعلها خاصة للخليفة نفسه^(٨٠).

ونستطيع كذلك أن نتبين علاقة اليمامة بالبصرة من الإجراءات التي اتخذها زياد بن أبيه وابنه عبيد الله من بعده. فالأول أدخل تعديلات على شجرة النسب العربية في البصرة. حيث أدخل بعض القبائل العربية عشائر عربية أخرى لا تمت لها بصلة النسب. بل إنه أدخل أحياناً وحدات من العجم ضمن القبائل العربية، فأدخل مع بني تميم عشائر من بني العمّ الأهوازيين^(٨١). والشيء نفسه فعله مع حميس الحجازية إذ ضمها إلى بني تميم^(٨٢). وكذلك ضم الأساورة والسيابجة والزط مع العجم^(٨٣). كما أدخل بنانته^(٨٤)، وعائشة^(٨٥)، وناجية^(٨٦)، وسامة العمانية ضمن أهل العالية^(٨٧).

أما عبيد الله بن أبي زياد فقد جلب ألفين من الأتراك الذين أسره من قبل في حملاته في أواسط آسيا، فأسكنهم البصرة. وجعلهم في العطاء، ومنحهم الأرزاق واستعملهم في إخضاع بعض المتمردين من العرب في اليمامة، وتسميهم العرب (البخارية)^(٨٨). ومنهم من استقر في اليمامة ثم هاجر منها إلى العراق. ولا يستبعد أنهم شكوا مع بعض أفراد بني حنيفة شكلاً من أشكال الحلف.

تلك الإجراءات ما كانت تتم لولا وجود عشائر عربية قليلة العدد، ليست ذات ثقل سياسي، ولعل بني حنيفة في البصرة من ضمن العشائر التي ضُمت إلى (أخلاق الناس)، وهو التعبير السائد في ذلك الزمان. والدولة الأموية في تعاملها مع المهاجرين من بني حنيفة تعاملهم من هذا المنطلق. فعادة ما تضم إليهم الأقليات المسلمة من إيران، وذلك بحكم العلاقات السابقة بينها. نجد مصداق ذلك في الرواية التي وردت عند البلاذري من أن مجموعة من العجم هاجرت من اليمامة إلى البصرة، وابتنوا مسجدًا يقال له (مسجد الحامره). وكانوا في البصرة في عداد بني حنيفة بحكم إقامتهم الطويلة في اليمامة قبل هجرتهم إلى البصرة (٨٩).

وقد لاحظ هذا الأمر باحث معاصر. إذ وجد أن العشائر التي تُنسب إلى بني حنيفة في البصرة في الفترة الأموية تبلغ خمس عشائر. وليس بعيداً أن تلك العشائر لا تمت أصلاً لبني حنيفة بأواصر النسب القبلي (٩٠) أما بكر بن وائل فيُنسب إليها ثلاثون عشيرة تلحق بها. وقد ذكر تلك الأرقام عدد من المؤرخين. لكننا لا نستطيع أن نتبين أسماء تلك العشائر على وجه الدقة. وأعود فأقول أنه ليس بالبعيد أن عددًا من بني حنيفة دخل في عداد تلك العشائر. وخاصة في عشيرة يشكر التي ذكر الطبري أن عدد من يلحق بها أربع عشائر. بينما يجعلهم البلاذري ست عشائر (٩١). وعلى كل حال، لم يصلنا أن لبني حنيفة خطأ في البصرة خاصة بهم، وهو ما يؤيد ما سبق أن قلناه من أن المهاجرين إلى البصرة، من بني حنيفة في العصر الأموي نزلوا في خطط عشائر أخرى. ولذا لم يخطوا باهتمام المؤرخين (٩٢).

ولدينا دليل تاريخي آخر. ففي (يوم الجفرة سنة ٦٩ هـ) وهو يوم جرت المعركة فيه بين الزبيريين والأمويين، قال وهب بن أبجر العجلي واصفًا المعركة (٩٣).

ونحن صرنا أمر بكر بن وائل

وأنت بتـــــــــــــــــاج لا تمر ولا تحلي

هجرت لحيماً إن أصبت زيادة

وعُدت بهم عند الزلازل والأزل

فلا ترجُ خيراً عند باب ابن مسمع

إذا كنت من حيي حنيفة أو عجل

فقد ذكر الشاعر عشائر ترجع إلى أرومة واحدة، تجمعها مع بني حنيفة أواصر النسب. وترجع كلها إلى بكر بن وائل. هذه العشائر هي لجيم وابن مسمع وحنيفة وعجل. وهو يؤكد أن هجرات بني حنيفة واستقرارهم في البصرة شهد زيادة مضطردة في العصر الأموي.

وفي ديوان الفرزدق إشارات عديدة عن كثرة وجود بني حنيفة في البصرة زمن الأمويين. وهو أمر غير مستغرب خاصة إذا عرفنا أن البصرة كانت من الأمصار التي عرفت هجرات متتالية منذ أوائل العصر الراشدي. وكانت رئاسة قبيلة ربيعة - القبيلة الأم لحنيفة - في زمن خلافة علي بن أبي طالب لرجل من بني حنيفة اسمه حريث بن جابر الحنفي^(٩٤). وكانت الرئاسة تكاد أن تكون حكراً في بني حنيفة أو في بكر بن وائل. فقد اضطلع بها الحضيض بن المنذر الذهلي من بكر بن وائل. ثم صارت لخالد بن المعمر^(٩٥). كما نجد أن أربعة من أشهر العسكريين من بني حنيفة قادوا الجيوش لفتح الأمصار التي تتبع البصرة وهم^(٩٦):

١. أمير بن أحرر الشكري . متولي فتح قوهستان والطلاقان .

٢. خليل بن عبد الله . متولي فتح هراة .

٣ . أبو مريم الحنفي . متولي فتح مهر مز .

٤ . منجوف بن ثور السدوس . متولي فتح مهرجا نقدف واليشبان .

٤-٢-٢ بنو حنيفة في الكوفة :

وهي المدينة الثانية في العراق التي اتجه إليها المهاجرون والمقاتلة من بني حنيفة . ويبدو أن استقرار بني حنيفة في الكوفة جاء متأخراً مقارنة باستقرارهم في البصرة . يورد البلاذري خبراً مفاده أن لبني حنيفة علاقات خاصة تربطهم مع والي الكوفة آنذاك عبيد الله بن زياد ، ونستشف من ذلك الخبر أن عددهم ليس كبيراً^(٩٧) . وأثناء الحرب الأهلية التي نشبت بين مصعب بن الزبير والمختار الثقفي سنة ٦٧هـ . قُتل الأخير على يد أخوين من بني حنيفة يُقال للأول طرفة وللثاني طراف ابنا عبد الله بن دجاجة الحنفي^(٩٨) .

ولو ألقينا نظرة على عدد السكان في الكوفة زمن الدولة الأموية ، لوجدنا أن العدد يربو على نصف مليون نسمة . نصفهم من قبيلة ربيعة لوحدها^(٩٩) . وتواجهنا صعوبة في التعرف على النسبة العددية لبني حنيفة من الرقم الخاص بقبيلة ربيعة . وفي هذا السياق ذكرت المصادر أن عددًا من القرى والضيايع تقع بالقرب من الكوفة استوطن فيها العرب . هذا بالإضافة إلى أن الحكومة الأموية بنت عددًا من (المسالح) التابعة للكوفة . و(المسالح) اسم يطلق على حاميات حربية أمامية . وقد بُنيت تلك الحاميات (المسالح) لمقتضيات الأمن . ويأتي على رأسها التصدي للخوارج . ونحن نعرف سلفاً أن عددًا من الخوارج كانوا من بني حنيفة ، ومن جيرانهم من عشائر اليامة ، مما يعني أن عددًا من بني حنيفة هاجر من اليامة إلى الكوفة وأطرافها للالتحاق بأقربائهم من الخوارج . وربما استقر في الكوفة أو في المناطق المجاورة لها .

وكذلك من التوزيع الجغرافي للمسالح نستطيع أن نتعرف على أماكن وجود

الخوارج في الكوفة وأطرافها . وهي تمتد من المدائن والأنبار وجونحي ، والراذان وحتى جلولاء . ويظهر من التقارير الواردة في المصادر العربية أن انتشار بني حنيفة في الكوفة وأعمالها كان واسعاً . ولكن ليس بكثافتهم في البصرة^(١٠٠) . ولا يظن الباحث أن الرقعة الجغرافية التي أقيمت فيها (المسالح) تخرج عن التحديد الجغرافي والإداري لثغور الكوفة . فقد ذكر الطبري أن عدد تلك الثغور أربعة وهي : حلوان ، وماسبذان ، وقرقيسيا ، والموصل . وهو التقسيم نفسه الذي كان سائداً زمن الخلافة الراشدية^(١٠١) . لكننا أيضاً نفهم من رواية أخرى للطبري أن الانسحاق العربي في مناطق الكوفة لم يحدث إلا بعد وفاة عمر بن الخطاب . وأياً كان الأمر ، فقد انتشر العرب في مناطق الكوفة العديدة زمن الدولة الأموية وكانوا يطلقون على تلك المعجرات (الروادف)^(١٠٢) .

وفي محاولة للتعرف على الوضع الديمغرافي في الكوفة زمن الخلافة الأموية . يصطدم المرء بعقبة أن الأرباع أو الأحياء ؛ وهي الخطط التي نزلت بها العشائر العربية منذ انشائها وحتى زمن ولاية زياد بن أبيه لم يرد ذكر خطة خاصة باسم بني حنيفة . لكن السري يذكر أن هنالك عدداً من خطط الكوفة لم تحمل اسماً قبلياً ، بل حملت أسماء مكانية . والسبب كما يقول لأنها يسكنها (اخلاط من الناس)^(١٠٣) . ونحن نعرف سلفاً أن مثل هذا التعبير يطلق على عدد من العشائر الصغيرة والتي لا تنتمي إلى نسب واحد . ولا يستبعد أن بني حنيفة كانوا يسكنون في مثل تلك الخطط .

٤ - ٣ هجرة بني حنيفة للمشرق الإسلامي :

كان من أهم نتائج معركة نهاوند أن انساح العرب في الهضبة الإيرانية . فقد اطمأن العرب المقيمون قبل هذه المعركة في المدن المفتوحة مثل ما سبذان والمدائن والأهواز ورامهرمز وتستر وجند يسابور . وجاء الاستقرار العربي في تلك الأماكن

نتيجة لقربها من البصرة. كما اتخذ الخوارج من تلك الأماكن ميداناً لحركاتهم. وكانت للعرب فيها سبعة مراكز إدارية يقيم فيها الولاة وأقرباؤهم وعشائرتهم.

ولم يكن العرب المسلمون تنقصهم الدراية ببلاد فارس وإيران. ففي رواية أوردها الطبري يشير إلى أن عشائر من بكر بن وائل كانوا يقيمون في كرمان. وهم الذين يدعون (بكر أبان). كما أن بني حنظلة اتخذوا قرية الرميطة بمنطقة الأهواز وفي جنديسابور سكناً لهم. وكانت تلك الهجرات والاستقرار قبيل مجيء الإسلام^(١٠٤).

لقد شهدت تلك الأماكن هجرات من قبيلة بني حنيفة في العصر الراشدي وفي العصر الأموي. وكانت تختلف من وقت لآخر. ولعل السبب يعود إلى التعديلات الإدارية وتوزيع المسؤوليات العسكرية التي تمت زمن خلافة عثمان ابن عفان؛ والتي جعلت قرقيسيا والموصل تابعة لوالي الشام ومكملة للجزيرة. وأصبحت الري وأذربيجان تابعة لوالي الكوفة^(١٠٥). ويعتقد الباحث أن كلاً من أذربيجان والري وأردبيل لم تشهد هجرة واستقراراً واسعاً من قبل بني حنيفة في العصر الراشدي. وأغلب هجرتهم إلى تلك المناطق حدثت زمن الدولة الأموية. والسبب يعود إلى أن الخليفة علي بن أبي طالب هو أول من أسكن العرب تلك المناطق. وديوان العطاء في عهد علي لم يكن يحتوي على أسماء كثيرة من بني حنيفة، وذلك لتعاطفهم مع الخوارج. وسبب آخر وهو أن عدد بني حنيفة من اتباع علي كان قليلاً. ولذا نستبعد هجرتهم إلى تلك المناطق في العصر الراشدي. ولا بد إذن وهذه الأسباب مجتمعة أن تكون هجرتهم حدثت في العصر الأموي. ولعل أكثرهم كانوا من أصحاب المهن وخاصة المزارعين، الذي وجدوا في المساحات المزروعة فرصة للعمل والإقامة. وتذكر كتب التاريخ أن عددًا من العرب اشترى المزارع الكبيرة من أصحابها العجم^(١٠٦).

إن فحصاً دقيقاً للتقارير التاريخية والأدبية العائدة للعصر الراشدي والأموي يشير بوضوح إلى كثر المهاجرين والمستقرين من بني حنيفة في المواضع التابعة للبصرة. وهذه قائمة بأسماء تلك المواضع (١٠٨):

اسم المدينة	ملاحظات تاريخية
نهاوند	شارك في فتحها ثلاثون ألفاً من مختلف القبائل .
الأهواز	استوطنها عدد كبير من الخوارج .
رامهرمز	الذي فتحها وتولى ولايتها أبو مريم الحنفي من قبل أبي موسى الأشعري والي البصرة .
سرق	تقع في منطقة الأهواز . تولى ولايتها أبو مريم الحنفي للخليفة عمر بن الخطاب .
اردشيرخره ، سابور	
نوح ، تساد دارا بجرد	
سجستان ، كرمان	
مرو	تولى إمارتها أمير بن أحمر . ويقول الطبري إن أكثريتها من عشائر بكر بن وائل (١٠٨) .
ابرشهر	تولى ولايتها خليل بن عبد الله من قبل زياد بن أبيه .
تستر	فتحها خالد بن معمر ومنجوف بن ثور السدوسي .
قم ، طخارستان	
جرجان ، هرات	فتحها خليل بن عبد الله .
اصطخر ، قوهستان	فتحها أمير بن أحمر اليشكري .
أصبهان	هاجر إليها عدد من بني حنيفة .

وواضح من القائمة السابقة أن أفراداً من بني حنيفة أو أقربائهم من عشائر بكر بن وائل أو من جيرانهم في اليمامة قد تقلدوا مناصب عسكرية وإدارية رفيعة، وهذا بالتالي يعني أنهم شجعوا أقرباءهم على الهجرة والاستقرار في تلك المدن. يقول أبو عبيدة في هذا السياق أن أمير بن أحر الشكري هو الذي فتح قوهستان وأنها: «... هي بلاد بكر بن وائل إلى اليوم»^(١٠٩).

وهناك خبر يشير بوضوح إلى كثرة بني حنيفة في خراسان التي أصبحت من أعمال البصرة في العصر الأموي. فقد حدث في تلك المنطقة مشكلة سياسية - إدارية سنة ٥١ هـ، وذلك اثر وفاة واليها السابق أمير بني أحر الشكري المدعوم من بكر بن وائل، حيث تنازع على ولايتها مضر وربيعة. فقد آل حكم خراسان إلى أنس بن أبي أناس. إلا أن زياداً والي البصرة لم يرق له ذلك. فعزل أنساً وولى خليل بن عبد الله الحنفي، وهو إجراء يلبي تطلعات أغلبية السكان من بني حنيفة وسائر عشائر بكر بن وائل. فقال الوالي المعزول شعراً يصف الحادثة. ويعرض ببني حنيفة القاطنين بخراسان. ويصفهم بأنهم مزارعون لا يجيدون فن الإدارة والحكم ولا يصلحون لها. ويقول إن أولهم وآخرهم عبيد. وهي إشارة واضحة إلى وصمة العار التي ظلت تلاحقهم منذ معركة عقرباء حيث وقع عدد كثير منهم في الأسر^(١١٠).

وعندما يذكر المدائني القبائل الموجودة في خراسان أيام ثورة قتبية بن مسلم الباهلي ضد الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك، يقول «... وبخراسان يومئذ من المقاتلة من أهل البصرة تسعة آلاف، وبكر سبعة آلاف، وتميم عشرة آلاف، وعبد القيس أربعة آلاف، والأزد عشر آلاف، ومن أهل الكوفة سبعة آلاف، والموالي سبعة آلاف»^(١١١). هذا النص فريد من نوعه - كما يقول ناجي حسن - لأنه يعرض لعدد العشائر والقبائل القاطنة في خراسان في العصر

الأموي، ونحن لا نشك أن بني حنيفة يشكلون أكثرية السبعة آلاف رجل المنسويين لبكر بن وائل. طبعًا هذا الرقم لا يشمل النساء والأطفال. ودليلنا في ذلك ما قاله الولي قتيبة بن مسلم الباهلي في خطبته، مخاطبًا عشائر بكر بن وائل عندما أزمع على خلع طاعة الخليفة سليمان بن عبد الملك سنة ٨٦هـ - فقد خاطبهم قائلاً: «... يا معشر بكر بن وائل يا أهل النفخ والكذب والبخل. بأي يوميكم تفخرون. بيوم حربكم أو بيوم سلمكم. يا أصحاب مسيلمة». هذا إلى جانب أنه يذكرهم بأنه ضم إليهم إخوانهم وأقرباءهم. وهي دلالة على هجرات لبني حنيفة إلى خراسان قدمت إليها في العصر الأموي (١١٢).

كما سكن العرب في الكرج ومنهم أناس من عجل ومن انضوى إليهم من سائر العرب. وهي إشارة واضحة إلى وجود عدد من أبناء سائر عشائر العرب سكنت مع عجل. ولا يستبعد الباحث أن أفرادًا من بني حنيفة هاجروا مع عجل إلى الكرج إذ نجد إشارات متعددة لعلاقات وثيقة تربط بين عجل وبني حنيفة، فقد كانوا متجاورين في الولاية قبل هجرتهم إلى المشرق (١١٣).

٤ - هجرة بني حنيفة للشام :

لقد كان في الشام قبل الإسلام استيطان عربي وهو أمر فيما يبدو سهَّل عملية الاستقرار الجديد. والملاحظ أن المهاجرين الجدد سكنوا المدن والقرى الساحلية (١١٤). ولقد استمر تدفق المهاجرين إلى زمن متأخر من الخلافة الأموية. وأمَّ الشام عدد كبير من قبائل العرب. ولباحث معاصر رأي يخالف ما سلف ذكره. حيث يعتقد أن الهجرة إلى الشام توقفت بعد إتمام عملية الفتوح إلا في نطاق ضيق (١١٥).

ولعل أول إشارة إلى وجود بني حنيفة في الشام قبل قيام الدولة الأموية هو ما ذكره نصر بن مزاحم من أنه «... كان على خثعم ولقها حمل بن عبد الله

الحنفي» وذلك إبان سيرهم إلى صفين^(١١٦). ويتبين من رواية نصر أن قائداً عسكرياً من بني حنيفة كان على رأس فرقة من جيش معاوية. وما كان بمقدور حمل بن عبد الله الحنفي أن يصل إلى هذا المركز لولا أن في جيشه عدداً من عشيرته. وأمر آخر جدير بالملاحظة وهو قول نصر: «... كان على خثعم ولفها»، حيث اعتاد بعض الرواة ذكر اسم عشيرة واحدة واغفال من سواها.

وتشير بعض التقارير إلى أن الشام شهدت موجات من الهجرة متأخرة. ففي سنة ١٢٤ هـ جيش الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك أعداداً كبيرة من قبائل العرب (كطوالع للأندلس). ومن تلك القبائل ربيعة، التي قيل أن فيها عدداً من الخوارج^(١١٧). ولا يستبعد أن الخوارج المعنيين في هذا النص هم من خوارج اليمامة الذين ينتسبون إلى ربيعة وهم في الأصل من بني حنيفة، وهو أمر ناقشناه في الصفحات السابقة. وكانت الإدارة الأموية تجعل قبول مهاجرين جدد من منطقة اليمامة إلى الشام مرهوناً بالبراءة من الخوارج النجدية. فعندما هاجرت عشيرة بني نمير من أهل اليمامة إلى الشام. سبقهم شاعرهم الراعي النميري وقابل الخليفة عبد الملك بن مروان، وأعلن في قصيدة مشهورة تبرؤه من عبد الله ابن الزبير وخوارج اليمامة^(١١٨). ويذكر اليعقوبي إن عدد المدن والقرى الشامية التي يقطنها بنو حنيفة أو اليماميون إجمالاً كثيرة. ومنها الغوطة؛ التي يغلب عليها قوم من ربيعة. أو عرق؛ التي يقطنها بنو حنيفة. ويكثر في جنين الرحبة من أعمال فلسطين بنو بكر؛ الذين عادة ما يدخل معهم في هذا الاسم بنو حنيفة^(١١٩).

أما الجزيرة وهي المنطقة الواقعة بشمال شرق بلاد الشام. وكانت لها أهمية كبيرة. وخاصة في زمن الدولة الأموية. وتشمل تلك المنطقة بالس، وقاصرين، والرها، وحرّان، ورأس كيفا، وسميساط، وماردين، وسنجار، والرقعة،

وقنسرين، وقرقسيا^(١٢٠). فقد أنزل معاوية بن أبي سفيان عشائر من ربيعة في الجزيرة وخاصة في سنجار.

لقد حدثت تغييرات في منازل العرب في الجزيرة إبان الفتنة الأولى، إثر مقتل الخليفة عثمان بن عفان. فسكن جماعة من اليمامة حران^(١٢١) أما الصورة النهائية لسكان الجزيرة فقد وصفها ابن حوقل، الذي ذكر أن فيها عشائر وأخلاطاً من ربيعة وقشير وعقيل وبني نمير. وليس بعيداً أن أفراداً من بني حنيفة وجدوا طريقهم إلى إقليم الجزيرة ضمن الأسماء السابقة التي ذكرها ابن حوقل. وهي عشائر وقبائل كانت تقطن اليمامة قبل أن تسكن الجزيرة^(١٢٢).

٤ - ٥ هجرة بني حنيفة إلى مصر وأفريقية والأندلس :

كان الفتح الإسلامي لمصر منظماً على أساس قبلي. بمعنى أن كل قبيلة كانت تكون كتيبة مستقلة، تحمل راية يعرفون بها. لكن هنالك قبائل لم يشهد الفتح منها سوى عدد قليل لم يكن كافياً لتكوين كتيبة مستقلة. فوضعهم عمرو ابن العاص تحت راية خاصة وسمو (أهل الراية). واعتمد هذه التسمية فيما بعد في (الخطط والديوان)^(١٢٣). ولكن لم تذكر كتب التاريخ أسماء (أهل الراية). وهو أمر متروك للاستنتاج.

وكانت عنزة وبني حنيفة وبني نمير وعشائر مختلفة من ربيعة قدمت مصر في أوقات مختلفة منذ الفتح الإسلامي، واستمر قدومها متقطعاً حتى زمن الخليفة المتوكل العباسي. يذكر ابن عبد الحكم أن بمصر دوراً مجتمعة نحواً من عشرين لعنزة^(١٢٤). ويبدو أن الهجرات من اليمامة إلى مصر، وخاصة في العصر الأموي ثم العباسي تدل على أن أفراداً أو جماعات كانوا يلحقون بأقربائهم أو بعشائهم، التي سبقتهم في الهجرة إلى مصر. ويذكر اليعقوبي أن بني حنيفة هجرتهم الكبيرة إلى مصر في القرن الثالث الهجري. واستقرارهم في منطقة

العلاقي؛ التي تشتهر بمناجم المعادن^(١٢٥). تلك الهجرة جاءت نتيجة لوجود أقرباء لهم كانوا قد سبقوهم في الهجرة. وهو أمر قلما فطن إليه الباحثون المعاصرون الذين غالباً ما يركزون على وجود مصدر معيشي يجذب المهاجرين الجدد. ومن نص ورد عند ابن حوقل نستشف أن عدد القادرين من رجال بني حنيفة على حمل السلاح يبلغ ألف رجل، فإذا أضفنا لهم عوائلهم لوصل الرقم إلى ٥٠٠٠ نسمة. ويضيف المقرئ أن عشائر ربيعة قد أسسوا بعض القرى في بلاد النوبة مثل النهاس، ووصلوا إلى سواكن^(١٢٦).

كما استقر عدد من عشائر ربيعة في أفريقية والأندلس. ولعل أول إشارة لتلك العشائر وردت عند ابن القوطية، مفادها أن الجيش الذي أرسله هشام بن عبد الملك إلى الأندلس سنة ١٢٤هـ كان يضم عدداً من عشائر ربيعة. ويضيف بأن خوارج اليمامة والجزيرة والموصل كانوا ضمن تلك العشائر. ويحتمل أن عدداً من بني حنيفة، الذين هاجروا من اليمامة إلى أفريقية والأندلس، بعد مرورهم بدمشق وتسجيلهم في ديوان العطاء، هم المقصودون بخوارج اليمامة والجزيرة والموصل؛ لأن إطلاق مسمى الخوارج أصبح فيما يبدو في العصر الأموي علماً على بني حنيفة في الخصوص وسكان اليمامة في العموم^(١٢٧).

وسكنت باهلة بعد مغادرتها اليمامة في مناطق جيان وطليلطة ووادي الحجارة، وسكنت نمير غرناطة والبراجل، وسكنت قشير جيان، وسكنت بكر ابن وائل في وادي آنة^(١٢٨). ومن خلال تتبع الهجرات العربية. نجد أن مغادرة عدد كبير من الأفراد أو الأسر لا تحدث إلا من جراء ضرر لحق بها. ونحن نعرف أنه خلال الفترة بين ١٢٤هـ - ١٢٦هـ حدثت اضطرابات كبيرة في اليمامة. واختل الأمن. وأصبحت السلطة المحلية غير قادرة على حفظ الأمن. وكثر

القتل والسرقة والتعدييات . وكان المتضرر من جراء هذا المزارعون وعمال المناجم وهم في الغالب من بني حنيفة وجيرانهم ياهلة ونمير وقشير وسائر عشائر بكر ابن وائل . فغادروا في هجرات إلى الشام وربما إلى الأندلس كما مر معنا ، وليس بعيداً أن أفراداً من بني حنيفة دخلت مع نمير أو قشير أو ربما انضوت تحت اسم بكر بن وائل أو ياهلة في هجرتها إلى الأندلس . والجدير بالذكر أن الحكومة الأموية لم تفتن لتردي أوضاع المناجم في اليمامة إلا في حدود سنة ١٢٨ هـ . عندما شرعت في إقامة إدارة خاصة للإشراف على مناجم اليمامة والاهتمام بها (١٢٩) . ولكن بعد أن غادرها عدد كبير من العاملين فيها .

يتضح من خلال الصفحات السابقة عدداً من النتائج يأتي على رأسها أن الهجرات العربية - بما فيها هجرة بني حنيفة - لم تتوقف في العصر الأموي ، كما يذهب لذلك عدد من المؤرخين . كما نلاحظ أن هجرات بني حنيفة من اليمامة في العصر الأموي كانت بسبب عوامل دينية وسياسية واقتصادية ومذهبية . وهي إلى حد كبير الأسباب نفسها التي قادت أوائل المهاجرين من اليمامة إلى شرق الجزيرة العربية والعراق في العصر الراشدي .

لقد أبان البحث أن أغلب هجرات بني حنيفة اتجهت إلى العراق وخاصة البصرة والأمصار التابعة لها . ولاحظنا كيف أن السياسة قد تتدخل في بعض الفترات فتغير من إتجاه بعض موجات الهجرات . ولعل من أهم القضايا التي ناقشها البحث هي محاولة الإجابة على تساؤل طالما شغل اهتمام مؤرخي اليمامة ، ذلك هو مصير قبيلة بني حنيفة بعد الردة . وكيف أنهم اندمجوا بل وذابوا في عشائر وقبائل تمت إليهم بصلة النسب أو الجوار . هذا الأمر هو الذي أدى بالباحث إلى تتبع هجرات بني حنيفة إلى الأمصار الإسلامية .

الهوامش والتعليقات

(١) يعتقد عبد العزيز الغزي أن بداية الاستيطان في منطقة البامة بدأ منذ الألف الثالث قبل الميلاد، ووصلت قمة الاستيطان في الألف الأول قبل الميلاد، وبدأ الاضمحلال منذ القرن الرابع الميلادي، حيث انتهت المستوطنات القديمة في القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) انظر دراسته:

A. al-Ghazi, A Comparative Study of Pottery from a site in al Kharj Valley, central Arabia. unpublished thesis, Univ. of London, Institute of Archaeology. 1990. pp. 197-288.

- (٢) أبو الفدا، تقويم البلدان، ص ٩٧
- (٣) إسرائيل ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ص ٥
- (٤) بروكلمان، تاريخ الشعوب السامية، ج ١ ص ١٣
- (٥) عبد الله البري، القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى، ص ٧
- (٦) المرجع نفسه، ص ٣٣
- (٧) ناقش عبد الله البري أهمية التجارة لدى البطالة ودول شبه الجزيرة العربية وأثر التجار على كلاً الجانبيين. انظر المرجع السابق، ص ٢٤.
- (٨) محمد كامل حسين، أدب مصر الإسلامية، ص ١٦
- (٩) انظر رأي شارب في بتلر، فتح العرب لمصر، ص ٤٠ اشترك عرب الجزيرة في جيش كسرى إبان فتح مصر، ليس هو الأول من نوعه. فقد ذكر هيرودوتس من أن قمييز استعان بعدد من عرب الجزيرة في حملاته ضد مصر. انظر بهذا الخصوص، جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ١، ٦٢١.
- (١٠) ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص ٥٩-٦٢.
- (١١) مناقشة لأراء كل من المسعودي والمقريزي وبتلر في محمد كامل حسين، المرجع السابق، ص ١٧ وما بعدها
- (١٢) بندلي جوزي، الحركات الإسلامية، ص ١٧ كان بندلي جوزي مبهوراً لدرجة عظيمة بأبحاث فلهوزن، والأمير كايثاني، ولامانس، ونولدكة، وبارثولد وبتلر المتعلقة بالهجرات العربية في صدر الإسلام. وقد جاءت بحوث أولئك الأعلام وهي تحمل تغليفاً للعوامل الاقتصادية عن ما سواها، خاصة عامل الدين الذي أغفل. وهو أمر لم يعد مقبولاً لدى دوائر الدراسات

- الإسلامية . وانظر رأي جواد علي في هذه المسألة ، المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ٤١٤ وما بعدها .
- (١٣) أبو تمام ، الحماسة ، ج ٢ ، ص ١٨٤ والبيت للشاعر حكيم بن قبيصة مخاطباً ابنة بشير
- (١٤) انظر مناقشة آراء بعض المؤرخين وبخاصة رأي فيليب حتي في كتابة تاريخ العرب ، ج ١ ، ص ١٩٥-١٩٦ .
- (١٥) لم ينظر أحد من المؤرخين إلى أن تلك الهجرات كانت بمثابة هجرات دينية ، باعتبار اختلاف حركة الفتوحات عن حركة الهجرات . انظر : ابن سلام ، الأموال ، ص ٢٣٠-٢٣١ .
- (١٦) ناقش عبد الله البري فلسفة الهجرات العربية وعلاقتها بالدين الإسلامي . انظر كتابه السابق ، ص ٤٢ وما بعدها . وانظر رأي الإسلام في السعي للجهاد في : الطبري ، مختصر جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، ج ١ ، ص ٣٢٧ .
- (١٧) هنالك من يرى خلاف هذا الرأي ، ويذهب هؤلاء إلى أن مشاركة بني حنيفة في (معركة قضة) مع سائر قروص ربيعة جاء نتيجة لعلاقات وطيدة قبل المعركة بسنوات . انظر : نزار الحديشي ، اليامة وردة مسيلمة ، ص ٥٣ .
- وعن (معركة قضة) التي انتصرت فيها بكر بن وائل وعنزة وضبيعة على تغلب والنمر وغفيلة . انظر : البكري ، معجم ما استعجم ، ص ٨٥ وجاء عند العسكري أن (يوم قضة) من أيام البسوس . انظر كتابه التصحيح والتحريف ، ص ٤ ويقول ابن قتيبة إن يوم قضة هي وقعة بكر وتغلب العظمى ، انظر : المعارف ، ص ٩٧ .
- (١٨) ابن قتيبة ، الشعر والشعراء ، ج ١ ، ص ٩٢٥ وانظر ابن الكلبي : جمهرة النسب ، ص ٤٩٠ .
- (١٩) امتنعت بنو حنيفة من المشاركة في التحالفات القبلية / العسكرية . مثل ذلك عدم اشتراكها في حلف (الهازم) . وهو الحلف الذي استوعب أكثر بطون ربيعة المقيمة في اليامة ، وكان له دور كبير في بعض أيام العرب مثل (يوم طلع ويوم بلقاء) وقد ترأس ذلك الحلف أبجر بن بجير العجلي انظر : أبو عبيدة ، نقاض جرير والفرزدق ، وأيضاً انظر : الأصفهاني ، الأغاني ، ج ١١ ، ص ٢٩٦ وكذلك الألوسي ، بلوغ الأرب ، ج ٢ ، ص ٦٩ يرى أبو الفرج الأصفهاني أن بني حنيفة متبعدة عن البداوة ، وأن علاقاتها مع غيرها توصف بأنها متحضرة حتى مع أعدائها . الأغاني ، ج ١١ ، ص ٥٠ .
- (٢٠) الجاحظ ، الحيوان ، ج ٤ ، ص ٣٨٠ .
- (٢١) ابن سلام ، الأموال ، ص ٥٩ انظر بمجمل تلك التقارير في : محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، ص ٢٩٦ .
- (٢٢) عن هذا الأمر انظر : البلاذري ، فتوح البلدان ، ص ٦٤ .
- (٢٣) يعتقد أحد شلبي أن الدولة الأموية اهتمت بمنطقة اليامة ، وذلك بسبب صلتها ببلاد فارس ، وتخوف خلفاء بني أمية من انتقال التيارات الفكرية وروح التمرد إليها ، بالإضافة إلى مكانتها

الاستراتيجية. ويضيف بأن الولاية لم تشهد إهمالاً من لدن القيادة السياسية في دمشق. انظر مجمل تحليلاته التي لا يطمئن الباحث بصحتها في كتابه: موسوعة التاريخ الإسلامي، ج ٧، ص ٤٢٠.

(٢٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٦، ص ٢٨٩ انظر من هذا القبيل تعيين زياد بن أبي سفيان للشام عاملاً في الولاية.

(٢٥) خليفة بن خياط، تاريخ، ج ١، ص ٣٩٣ لعل تسميتهم بالنجيدات جاء للتفريق بينهم وبين من انتسب إلى بلاد نجد. انظر: المقرئ، الخطط، ص ١٧٨. وبعد مقتل نجدة انقسم خوارج الولاية إلى ثلاث فرق:

النجدية، والعطوية، والفديكية. انظر: الأشعري، مقالات، ج ١، ص ١٧٦ وكذلك انظر: البغدادي، الفرق، ص ٧٩.

(٢٦) البلاذري، فتوح، ص ٩١.

(٢٧) أصدر الخليفة أبو بكر أمراً عقب القضاء على الردة يمنع بموجبه المرتدين من الانخراط في جيوش الفتح.

انظر: الطبري، تاريخ ج ٣، ص ٣٤٧. ثم سمح لهم انظر: المصدر السابق، ج ٤، ص ٧٠-٧١. أما بخصوص المصادرات التي تعرضت لها ممتلكات القبيلة فقد جاءت نتيجة لاتفاقية الهدنة، الموقعة بين المسلمين وبني حنيفة. عن تفاصيل تلك المصادرات انظر: محمد حميد الله، الوثائق السياسية، ص ٢٩٦.

(٢٨) الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٩.

(٢٩) المصدر السابق، ج ٤، ص ٧٢.

(٣٠) البلاذري، فتوح، ص ١٢٨.

(٣١) انظر رأي عبد الله السيف بهذا الخصوص في كتابه الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ص ٧٣.

(٣٢) الأصفهاني، الأغاني، ج ٢٢، ص ٢٨٧.

(٣٣) المصدر السابق، ج ٢٠، ص ١٧١.

(٣٤) المصدر السابق، ج ٢١، ص ٢٣٨-٢٣٠.

(٣٥) الجاحظ، المحاسن والأضداد، ص ٦٧.

(٣٦) ياقوت، معجم البلدان، ج ٢، ص ١٦١.

(٣٧) المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٧٨.

(٣٨) الطبري، تاريخ، ج ٦، ص ١٩٣.

(٣٩) النويري، نهاية الأرب، ج ١٩، ص ١٤٤.

(٤٠) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٤، ص ٢٠١.

- (٤١) الجاحظ، البيان والتبيين، ص ٢٨٣.
- (٤٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٣٥٢.
- (٤٣) يعتقد كل من كيتاني وأشتور أن انتشار تلك الأمراض الوبائية وصل إلى مناطق واسعة خارج العراق.
- انظر أشتور، التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، ص ٢٢٠.
- (٤٤) Caetani, Chronographia, vol. III, p. 102
- (٤٥) الطبري، تاريخ، ج ٦، ص ٥٢٢. الازرقعي، أخبار مكة، ص ٣٩٥ - ٣٩٧ ويُعرف بسيل (الحجاف) وسيل (المخيل).
- (٤٦) ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ص ١٥ ويذكر أبو يوسف والماوردي أن حفر الآبار وكراؤها وكل ما فيه مصلحة لأهل الخراج في أرضهم وأنهارهم تتحمل الدولة نفقات العمل وتدفعها من بيت المال. انظر: أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٣١. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٧٤.
- (٤٧) يرى أشتور أن منطقة الشرق الأوسط بكاملها شهدت هجرات واسعة من القرى الزراعية إلى المدن، وربما من مناطق إلى أخرى جديدة. ويرى كذلك أن هذا النزوح استمر بدرجات متفاوتة منذ القرن الأول حتى الخامس من الهجرة. انظر كتابه السابق، ص ٢١٩.
- (٤٨) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٣٥٢.
- (٤٩) البلاذري، فتوح، ص ١٢٨، ص ١٥١ وكذلك الكندي، الولاة والقضاة، ص ٣٦٤. ولقد ناقش أشتور تلك النقطة بإسهاب مفيد انظر كتابه السابق، ص ٥٠.
- (٥٠) أشتور، المصدر السابق، ص ٨٠ وما بعدها. بخصوص شكايه الراعي النميري جباة الزكاة انظر القرشي، جبهة أشعار العرب ج ٢، ص ٢٧٩ - ٢٨٣.
- (٥١) انظر مناقشة عبد الله السيف لرواية وردت عند ابن قتيبة في: (الامانة والسياسة، ج ١، ص ١٧٧). وكيف استنتج أن ثمن الحنطة مرتفع في الحجاز أيام أزمة الحرة. انظر عبد الله السيف، المصدر السابق، ص ١٢٨.
- (٥٢) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٧٦.
- (٥٣) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٥٤٩ وما بعده. إن قائمة ابن سعد، وكذلك أسماء العلماء من بني حنيفة الذين ذكرهم خليفة بن خياط في (كتاب الطبقات، ص ٢٨٩ - ٢٩٠) وابن أبي حاتم الرازي في (الجرح والتعديل، ج ١، ص ٢٥٣ - ٢٥٧) وابن عساكر في (التاريخ الكبير، ج ٢، ص ٦٩) والذهبي في (الكاشف، ج ١، ١٩٧) كل هذه الأسماء لتدل دلالة واضحة على ما كانت عليه اليمامة من نشاط ثقافي وازدهار فكري وعلمي.
- (٥٤) انظر قائمة العلماء من بني حنيفة الذين استقروا في اليمامة وفي الأمصار الإسلامية في: البستي،

- علماء الأمصار، ص ١٤٨ وما بعدها. وانظر كذلك قائمة العلماء من بني حنيفة في : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٥٤٩ وما بعدها.
- (٥٥) حمد الجاسر، قبيلة جهينة وفروعها، مجلة العرب، ج ١٢، سنة ١٩٦٧، ص ١١٣٩ وانظر رأي الأصمغاني في تمدن بني حنيفة وبعدها عن البداوة. الأغاني، ج ١١، ص ٥٠.
- (٥٦) شارل بللا، الجاحظ، ص ٨٩.
- (٥٧) صالح العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة، ص ٥٦.
- (٥٨) مع تعدد وتناقض روايات سبي النساء والأطفال في اتفاقية تسليم اليامة، يصعب التنبؤ بعدد النساء. هناك إشارة إلى أن الخمس الذي أرسل من سبي اليامة إلى المدينة وصل إلى ٥٠٠ نسمة. انظر: الطبري، التاريخ، ج ٣، ص ٣٠٠.
- (٥٩) المصدر السابق.
- (٦٠) انظر بعض قصص التهكم التي تحاك ضد بني حنيفة من مثل ما أورده الجاحظ نقلاً عن الأصمعي من حلم رآه أحد وجهاء البصرة وطلب من ابن سيرين تأويلاً له. وهذه القصة وأمثالها تحمل إخفاء النسب أمراً مقبولاً لدى بعض بني حنيفة للتخلص من موجة الاستهزاء والتهكم. الجاحظ، الحيوان، ج ٤، ص ٣٦٨. يقول الشاعر علي بن هوزة بن علي الحنفي معتذراً عن بني حنيفة، وموضحاً أنهم حملوا ذنب الردة دون سائر قبائل العرب. وقد أورد القصيدة عبد الله بن خميس في : تاريخ اليامة، ج ٤، ص ٢٥
- رمتنا القبائل بالمنكرات وما نحن إلا كمن قد جحد
ولسنا بأكفر من عامر ولا غطفان ولا من أسد
ولا من سليم وألفافها ولا من تميم وأهل الجند
ولا ذي الخمار وقومه ولا أشعث العرب لولا النكد
ولا من عرائن من وائل بسوق النجير وسوق النقد
- (٦١) يقول البستي أن أكثر المهاجرين من بني حنيفة في العصر الأموي اشتغل بالجهاد، ولم يتفرغ للعلم إلا القليل منهم. انظر كتابه السابق، ص ٢٠١.
- (٦٢) ابن سلام، كتاب الأموال، ص ١٣٣.
- (٦٣) على سبيل المثال انظر ما حدث لقبيلة جهينة وفروعها في : حمد الجاسر، المقالة السابقة. وكذلك انظر جواد علي، المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٧٠ وما بعدها.
- (٦٤) مع أن تتبع هجرات قبيلة بني حنيفة في العصر الراشدي هو مقدمة لمعرفة لتواصل هجرات القبيلة في العصر الأموي، إلا أنه خارج نطاق البحث.
- (٦٥) الحمداني، صفة جزيرة العرب، ص ٣١٩. لا يستبعد أن تكون قبيلة بني حنيفة ضمن قبيلة ربيعة التي اعتادت أن تغير على أراضي الدولة الساسانية، وقد ساهم العرب (ربيعة الأسد)

انظر: الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٨٧ ويرى المؤرخ الروسي بارثولد أن عددًا من بني حنيفة ربما تقلد مراكز مرموقة في الإدارة والبلاط الساساني. انظر: Barthold, (Musaylima) in BA- SURSS, pp. 485-511

- (٦٦) انظر مناقشة هذه الآراء في: Donner, The Early Islamic Conquest, p. 231
- (٦٧) Ibid.
- (٦٨) Ibid.p. 250
- (٦٩) القلقشندي: صبح الأعشى، ج ١، ص ٣٣٩.
- (٧٠) الطبري، تاريخ، ج ٣، ص ٣٤٧. كان أبو بكر يرى أن يستقر الذين فتحوا العراق في العراق نفسها، وألا يهاجروا إلى مناطق الفتوح الجديدة. ورد ذلك في وصية أبو بكر لخليفته عمر: «... إذا فتح الله على أهل الشام فأرسل أهل العراق إلى العراق، فإنهم أهلهم وولاه أمرهم، وأهل الجلاء عليه» انظر ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ١٧٥.
- (٧١) ويقال لها وقعة القرقس أو القس قس الناطف أو المروحة. انظر عن هذه المعركة: الطبري، تاريخ، ج ٣، ص ٤٥٤.
- (٧٢) البلاذري، فتوح، ص ٢٤٢.
- (٧٣) الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٨٦.
- (٧٤) المصدر السابق، ج ٤، ص ٤٥.
- (٧٥) المصدر السابق، ج ٥، ص ٧٩.
- (٧٦) البلاذري، فتوح، ص ٣٥٠.
- (٧٧) صالح العلي، امتداد العرب في صدر الإسلام، ص ٢٦.
- (٧٨) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج ٨، ق ٢-١، ص ٢٨٩.
- (٧٩) الأصفهاني، الأغاني، ج ٩، ص ٣٤.
- (٨٠) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٧٦.
- (٨١) الأصفهاني، الأغاني، ج ٣، ص ٢٥٧.
- (٨٢) اليعقوبي، كتاب البلدان ص ٧٥.
- (٨٣) البلاذري، فتوح، ص ٣٧٢.
- (٨٤) ابن حبيب، المحبر، ص ١٦٨.
- (٨٥) المصدر السابق، ص ١٦٨.
- (٨٦) الطبري، تاريخ، ج ٣، ص ٣١٥، الأصفهاني، الأغاني، ج ٣، ص ٢٥٧.
- (٨٧) الأصفهاني، الأغاني، ج ٣، ص ٢٥٧.
- (٨٨) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ١، ص ٣٣٣.

- (٨٩) البلاذري، فتوح، ص ٣٧٢ يقول الطبري كان باليامة قبل الإسلام جماعة من الفرس يدعون (أزاذبة) خرج بعضاً منهم مع خالد بن الوليد في مسيره إلى العراق. انظر: الطبري، تاريخ، ج ٣، ص ٣٤٧.
- (٩٠) انظر الجدول الذي وضعه صالح العلي في: التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة، ص ٣٢٢.
- (٩١) المصدر السابق، ص ٣٢٣.
- (٩٢) تتردد عبارات كثيرة في كتب البلدان مثل «بها قوم من العرب أو يسكنها كثير من العرب أو أخلاط من العرب والعجم» انظر على سبيل المثال اليعقوبي، كتاب البلدان، ص ٨٦-٨٧، ص ٨٩-٩٠.
- (٩٣) البلاذري، أنساب الأشراف، القسم الرابع، ج ١، ص ٤٦٦.
- (٩٤) نصر بن مزاحم، وقعة صفين، ص ٢٠٥.
- (٩٥) الطبري، تاريخ، ج ٥، ص ٣٤.
- (٩٦) انظر القائمة في: صالح العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة، ص ٣٤٢ وما بعدها.
- (٩٧) البلاذري، أنساب الأشراف، القسم الرابع، ج ١، ص ٣٨٧.
- (٩٨) الطبري، تاريخ، ج ٦، ص ١٠٨.
- (٩٩) انظر كيف حسب صالح العلي سكان الكوفة معتمداً على رواية سيف بن عمر وبشر بن عبد الوهاب القرشي في: امتداد العرب في صدر الإسلام، ص ٢٦ وما بعدها.
- (١٠٠) انظر مناقشة هذه المسألة عند صالح العلي، المصدر السابق، ص ٢٦ وما بعدها.
- (١٠١) الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٤٩.
- (١٠٢) عن روادف الكوفة انظر: الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٤٥ وما بعدها.
- (١٠٣) المصدر السابق، ج ٤، ص ٤٥.
- (١٠٤) المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٧.
- (١٠٥) المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٤٦. التعديلات التي أدخلها عثمان بن عفان على النظام السابق، والذي سبق أن أقره عمر بن الخطاب، تقضي بأن تكون البصرة مسؤولة عن الفتوحات في كل من فارس وكرمان وأصبهان، وأن تكون الكوفة مسؤولة عن الفتوحات في كل من أصفهان واذريجان والري. انظر: الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ١٣٧. وكذلك انظر: خليفة بن خياط، تاريخ، ج ١، ص ١٤٨.
- (١٠٦) البلاذري، فتوح، ص ٣٢٩. اتخذ الإمام علي إجراء يقضي بتهجير معارضيه. يقول نصر بن مزاحم: (دعى علي قبيلة باهلة وقال يا معشر باهلة أشهد الله أنكم تبغضوني وأبغضكم، فخذوا

- عطاءكم واخرجوا إلى الدليم . وكانوا - أي باهلة - كرهوا أن يخرجوا معه إلى صفين» انظر: وقعة صفين، ص ١٣٠ . ومعلوم أن باهلة كانت قد هاجرت من اليمامة إلى الكوفة، ولا يستبعد أن يكون من بين صفوفها عدد من بني حنيفة، الذين يمتنون الصناعة أو التعدين أو الزراعة .
- (١٠٧) انظر القائمة ومصادرها في: صالح العلي، التنظيمات، ص ٣٢٧-٣٤٣ .
- (١٠٨) الطبري، تاريخ، ج ٥، ص ٢٢٥ .
- (١٠٩) المصدر السابق، ج ٥، ص ١٧٢ .
- (١١٠) المصدر السابق، ج ٥، ص ٢٢٥، ص ٢٨٦ قال أنس:
- ألا من مبلغ عني زياداً مغلفة يحب بها البريد
أتمزلني وتطمعها خليدًا لقد لاقت حنيفة ما تريد
عليكم باليمامة فاحرثوها فأولكم وأحركم عبيد
- (١١١) انظر رواية المدائني في الطبري، تاريخ، ج ٦، ص ٥١٢ .
- (١١٢) الطبري، تاريخ، ج ٦، ص ٥٠٩، ص ٥١٠ . وبخصوص استقرار عشائر بكر بن وائل في خراسان والدور الذي لعبوه في تاريخها السياسي والاقتصادي . انظر: ناجي حسن، القبائل العربية في المشرق، ص ١٦٣ وما بعدها .
- (١١٣) اليعقوبي، كتاب البلدان، ص ٤٢ بخصوص تحالف بني حنيفة وعجل انظر: الأصفهاني، الأغاني، ج ١١، ص ٥٠ .
- (١١٤) لعل لطبيعة بلاد الشام ومناخه، ولوجود هجرات عربية سابقة أثر في توزيع وتوجه المهاجرين إلى المدن . يقول أحد الشعراء المهاجرين:
- دمشق لي دون الناس أجمعهم وساكنيها سأهويهم إلى العطب
- انظر البلاذري، فتوح، ص ١٢٩ .
- (١١٥) Donner, The Early Islamic Conquest, p. 250
- (١١٦) صالح العلي، امتداد العرب، ص ٧ .
- (١١٧) ابن الأبار، أعتاب الكتاب، ص ٣٥٦ . عن الطوالع انظر: حسين مؤنس، فجر الأندلس، ص ٣٥٦
- (١١٨) المبرد، الكامل، ج ٣، ص ١٨٤ .
- (١١٩) اليعقوبي، كتاب البلدان، ص ٨٧-٨٨ وما بعدها . وبخصوص هجرة بكر بن وائل إلى فلسطين انظر: القلقشندي، صبح الأعشى، ج ١، ص ٣٣٨
- (١٢٠) عن الجزيرة انظر: البلاذري، فتوح، ص ١٢٤-١٧٦ .
- (١٢١) المصدر السابق
- (١٢٢) ابن حوقل، صورة الأرض، ص ١٩٥-٢٠٠ .

- (١٢٣) ياقوت، معجم البلدان، ج ٤، ص ٢١٩.
- (١٢٤) ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص ١١٦.
- (١٢٥) اليعقوبي، كتاب البلدان، ص ٢٣٤.
- (١٢٦) عبد الله خورشيد البري، ص ٥٢ وانظر: ابن حوقل، صورة الأرض، ص ١٤١. وعن تأسيس القرى وحفر الآبار، ووصول هجرات عشائر ربيعة إلى أسوان وسواكن، انظر: المقرئ، البيان والأعراب عما بأرض مصر من الأعراب، ص ٤٨.
- (١٢٧) عبد الواحد ذنون طه، الفتح والاستقرار العربي، ص ٢٣٩-٢٤٢.
- (١٢٨) ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص ٢٤٦ ص ٢٩٠، ص ٣٢١. وانظر المقرئ، نفع الطيب، ص ٢٩٢.
- (١٢٩) النويري، نهاية الأرب، ج ١٩، ص ١٤٤. عن معادن اليمامة انظر: الهمداني، صفة جزيرة العرب، ص ٢٩٩.

المصادر والمراجع

آشتور: E. Ashtor

- التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصور الوسطى، ترجمة عبد الهادي عبلة، دار قتيبة، دمشق ١٩٨٥ م.
- ابن الأبار: محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي.
- أعتاب الكتاب، تحقيق محمد صالح الأشر، مجمع اللغة العربية، دمشق ١٩٦١ م.
- ابن الأثير: عز الدين علي بن محمد
- الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت ١٩٦٥ م.
- الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٩ م.
- الأصفهاني: أبو الفرج علي بن الحسين.
- كتاب الأغاني، ٢٤ جزءاً تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرون (الأجزاء ١ - ١٦ طبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٢٣ م - ١٩٢٩ م، والأجزاء ١٧ - ٢٤ طبعة الهيئة المصرية، القاهرة ١٩٧٠ م - ١٩٧٤ م)
- الألوسي: محمود شكري
- بلسوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تحقيق محمد بهجت الأثري، دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٣٤٢.

بارثولد: Barthold, V.V.

(Musaylima) Bulletin de l'academie des science de l'union des republiques sovietiques socialistes, XIX, sep. & nov. 1925

بتلر: ألفرد

- فتح العرب لمصر، ترجمة محمد فريد أبو حديد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٣ م
- بروكلمان: كارل
- تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه فارس وآخرون، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٨ م.

البري: عبد الله خورشيد.

— القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٧ م.

البيسي: أبو حاتم محمد بن حبان

— مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، تحقيق مرزوق علي إبراهيم، مؤسسة الكتب الثقافية، القاهرة ١٩٦٧ م.

البغدادى: عبد القادر بن طاهر

— الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدينة، القاهرة ١٩٦٤ م.

البكري: أبو عبيد الله بن عبد العزيز

— معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواقع، تحقيق مصطفى السقا، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٥ م - ١٩٤٩ م.

البلاذري: أبو العباس أحمد بن يحيى

— فتوح البلدان، تحقيق M.G.de Goege، لندن ١٨٦٦.

— أنساب الأشراف، القسم الرابع، الجزء الأول، تحقيق إحسان عباس، فرانز شتاينر، فيسبادن ١٩٧٩ م.

بللا: شارل

— الجاحظ، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق ١٩٨٥ م

أبو تمام: حبيب بن أوس

— الحماسة، تحقيق عبد الله عسيان، نشر المجلس العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠١ هـ.

الجاحظ: أبو بحر عمرو بن بحر

— الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٦٨ م.

— المحاسن الأضداد، تصحيح عاصم عيتاني، دار إحياء العلوم، بيروت ١٩٨٦ م.

— البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٧٥ م.

الجاسر: حمد

- قبيلة جهينة وفروعها، مجلة العرب، ج ١٢، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض ١٩٦٧ م.
- جوزي: بندلي صليبا
- من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، القدس ١٩٤٨ م.
- ابن أبي حاتم: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس.
- الجرح والتعديل، حيدر آباد الدكن، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ١٩٥٢ م.
- ابن حبيب: أبو جعفر محمد البغدادي
- كتاب المحبر، تحقيق إيلزة ليختن شتير، دار الأفاق الجديدة، بيروت.
- حتي: فيليب
- تاريخ العرب (مطول)، دار الكشف، بيروت ١٩٥٨ م.
- الحديثي: نزار
- اليمامة وردة مسيلمة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد ١٩٧١ م.
- ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد.
- جهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١ م.
- حسن: ناجي
- القبائل العربية في المشرق خلال العصر الأموي، منشورات اتحاد المؤرخين العرب، بغداد ١٩٨٠ م.
- حسين: محمد كامل
- أدب مصر الإسلامية، دار الكشف، بيروت ١٩٤٨ م.
- حميد الله: محمد
- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار الارشاد، بيروت ١٩٦٩ م.
- ابن حوقل: أبو القاسم محمد بن علي النصيب
- صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٧٩ م.
- ابن خردادبة: أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن أحمد الخراساني
- المسالك والممالك، تحقيق M.J de Goeje، لندن، مطبعة بريل ١٨٨٩ م.

ابن خميس : عبد الله بن محمد

— تاريخ اليمامة، الجزء الرابع، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض ١٤٠٧هـ.

دونر : Fred M. Donner

The Early Islamic Conquest, Princenton Univ. Press, Princenton 1981 -

الذهبي : شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان

— الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق عزت علي عطية وآخرون، دار

الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٧٢م.

سبط ابن الجوزي : شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قزا أوغلي

— مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، الجزء الثامن، القسم الأول والثاني، حيدر أباد الدكن،

مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ١٩٥٢م.

ابن سعد : محمد بن سعد البصري

— الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٧٦م.

ابن سلام : أبو عبيد القاسم

— كتاب الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦م.

السيف : عبد الله

— الحياة الاقتصادية والاجتماعية في نجد والحجاز في العصر الأموي، جامعة الرياض،

١٤٠٣هـ.

شلمي : أحمد

— موسوعة التاريخ الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٨٢م.

الطبري : محمد بن جرير.

— مختصر جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق واختصار محمد الصابوني وآخرون، دار

القرآن الكريم، بيروت ١٩٨٣م.

— تاريخ الرسل والأمم، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٢م.

طه : عبد الواحد ذنون

— الفتح والاستقرار العربي الإسلامي في شمال أفريقيا والأندلس، منشورات وزارة الثقافة

والاعلام، بغداد ١٩٨٢م.

ابن عبد الحكم : أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله

— فتوح مصر وأخبارها، تحقيق Charles C. Torrey، لندن، مطبعة بريل ١٩٢٠ م.

أبو عبيدة: معمر بن المثنى

— نقائض جرير والفرزدق، تحقيق Anthony Shley Bevan، مطبعة بريل، لندن ١٩٠٥ م.

ابن عساكر: علي بن الحسن الدمشقي

— التاريخ الكبير، تصحيح عبد القادر بدران، مطبعة روضة الشام، دمشق ١٣٢٩ - ١٣٣٢ هـ. العسكري: أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد.

— شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، تحقيق عبد العزيز أحمد، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

العصفري: أبو عمر خليفة بن خياط

— كتاب التاريخ، تحقيق، أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض ١٩٨٢ م.

— كتاب الطبقات، تحقيق أكرم ضياء العمري، مطبعة العاني، بغداد ١٩٦٧ م

علي: جواد،

— المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٦ م.

العلي: صالح،

— امتداد العرب في صدر الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٣ م.

— التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٩ م.

الغزي: عبد العزيز،

A comparative Study of Pottery from a Site in al-Kharj - Valley Central Arabia, Unpublished Thesis, Univ. of London, Institute of Archaeology 1990.

أبو الفداء: عماد الدين إسماعيل

— كتاب تقويم البدان، تحقيق M.Reinaud et. al، باريس ١٨٤٠ م.

ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري

— المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة ١٩٦٩ م.

— الإمامة والسياسة، تحقيق طه الزيني، القاهرة ١٩٦٧ م.

— عيون الأخبار، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٢٥ م - ١٩٣٠ م.

- الشعر والشعراء، تحقيق محمد يوسف نجم، دار الثقافة، بيروت ١٩٦٤ م.
- القرشي: أبو محمد بن يوسف بن يعقوب
- جهرة أشعار العرب، دار مكتبة الهلال، بيروت ١٩٩١ م.
- القلقشندي: أبو العباس أحمد بن علي
- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق عبد اللطيف حمزة، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة ١٩٦٢ م.
- ابن الكلبي: هشام بن محمد بن السائب.
- جهرة النسب، تحقيق ناجي حسن، مكتبة النهضة المصرية، بيروت ١٩٨٦ م.
- الكندي: أبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب
- الولاة والقضاة، تحقيق Rhuvon Guest، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت ١٩٠٨ م.
- كايتاني: Caetani Leone
- Chronographia Islamica, III, Paris 1912
- الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب
- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٧٣ م.
- المبرد: أبو العباس محمد بن يزيد
- الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرون، دار نهضة مصر، القاهرة.
- المقريزي: أبو العباس أحمد بن علي
- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مطبعة النيل، القاهرة ١٣٢٤ - ١٣٣٦ هـ.
- البيان والاعراب عما بأرض مصر من الأعراب، تحقيق إبراهيم رمزي، مطبعة المعارف، القاهرة ١٩١٦ م.
- المقري: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد التلمساني:
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٦٨ م.
- المنقري: نصر بن مزاحم
- وقعة صفين، تحقيق عبد السلام هارون، المؤسسة المصرية الحديثة، القاهرة ١٣٨٢ هـ.
- مؤنس: حسين

- فجر الأندلس، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٥٩ م.
- النويري: شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب
- نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب، القاهرة ١٩٢٥ م.
- الهمداني: الحسن بن أحمد بن يعقوب
- صفحة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن علي الأكوع، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض ١٣٩٤ هـ.
- ولفنسون: إسرائيل.
- تاريخ اللغات السامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٢٩ م.
- ياقوت: شهاب الدين أبي عبد الله بن عبد الله الحموي
- معجم البلدان، تحقيق محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٢٣ هـ.
- اليعقوبي: أحمد بن أبي يعقوب بن واضح
- كتاب البلدان، السلسلة الجغرافية ٦، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨٨ م.
- أبو يوسف: يعقوب بن إبراهيم الأنصاري
- كتاب الخراج، تصحيح محمد الحسيني، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٣٠٢ هـ.



وثائق سكة حديد الحجاز في الأرشيف العثماني

د. عبد اللطيف بن محمد الحميد

يظل الحديث عن سكة حديد

الحجاز دائما وأبدا متجدداً وشيقاً، فقد كان

المشروع محورا لسياسة الدولة العثمانية في الجزيرة العربية لارتباطه
بأمن وتحديث المواصلات في ولاياتها العربية، ومحورا لسياستها في العالم
الإسلامي لارتباطه بالحج ومسألة الوحدة في العالم الإسلامي،
تلك السياسة التي دعمها السلطان عبد الحميد
الثاني في أواخر عهد الدولة العثمانية.



وقبل الدخول في موضوع البحث لابد من إعطاء فكرة موجزة عن المشروع نفسه^(١) حيث كان عهد السلطان عبد الحميد الثاني نقطة تحول في تاريخ الدولة العثمانية إذ حكم طوال السنوات الممتدة بين ١٢٩٣ - ١٣٢٧ هـ / ١٨٧٦ - ١٩٠٩ م. عند تسلمه السلطة كانت دولته قد شهدت الكثير من الأحداث الخارجية والداخلية، فعلى الصعيد الخارجي بلغ الزحف الاستعماري مداه في العالم الإسلامي وفقدت الدولة أعز ولاياتها، وعلى الصعيد الداخلي بدأت الحركات القومية والدعوات العنصرية تفتت وحدة الدولة في الوقت الذي أثبتت فيه الأحداث فشل مرحلة التنظيمات على النسق الأوروبي - التي بدأت قبل سبعين عاما - في إيجاد حلول لمشكلات الدولة وإنما نتج عنها التقليل من نفوذ السلطان والعلماء بدعوى إفساح المجال للحكم البرلماني على غرار الدول الأوروبية، ونتج عنها أيضا إفلاس الدولة ووقوعها تحت السيطرة الخارجية بسبب تراكم الديون.

قابل السلطان عبد الحميد هذه المشكلات بشجاعة وإخلاص فتبنى سياسة الوحدة الإسلامية (الجامعة الإسلامية) لمواجهة أطماع الدول الإستعمارية وللوقوف ضد الحركات القومية في الدولة، ولإعاققة التيار العلماني الذي كان سمة رجال التنظيمات في العهود السابقة. ثم جاء مشروع سكة حديد الحجاز لتحقيق أهداف دعت إليها سياسة الوحدة الإسلامية، كدعم مركز الخليفة العثماني والاستفادة من الحج في بث الوعي الإسلامي، وأهداف أخرى لتلبية حاجات الدولة العثمانية كتقوية نفوذها في سوريا والحجاز ومنها تأمين سلامة طرق الحج وتسهيله ومواجهة بريطانيا التي طوقت المنطقة باستيلائها على عدن والخليج ومصر.

حال صدور الإرادة السلطانية بإنشاء المشروع في عام ١٣١٨ هـ / ١٩٠٠ م ليربط دمشق بالمدينة المنورة ثم مكة المكرمة، شكلت لجنتان للإشراف على

المشروع إحداهما عليا مقرها استانبول برئاسة السلطان عبد الحميد وعضوية الصدر الأعظم ومستشار السلطان عزت باشا العابد (دمشقي) وعدد من الوزراء، ولجنة أخرى محلية مقرها دمشق برئاسة والي سوريا وعضوية عدد من المسؤولين والأعيان، وألحقت بهاتين اللجنتين لجاناً أخرى فنية لتنفيذ الخط وأخرى مالية لجمع التبرعات والإعانات، فتم بأعجوبة خلال ثمانية أعوام مد أكثر من ألف وثلاثمائة كيلومتر من السكة الحديد بين دمشق والمدينة المنورة، إضافة إلى أكثر من ثلاثمائة كيلومتر فروع للخط مدت بعد ذلك في سوريا وفلسطين.

مرت إدارة الخط الحجازي بمرحلتين لكل مرحلة سماتها: الأولى منذ بداية إنشاء الخط وحتى إسقاط السلطان عبد الحميد ١٣٢٧هـ / ١٩٠٩م، والثانية بعد تسلم حزب تركيا الفتاة وحتى نهاية الحرب العالمية الأولى وخروج الدولة من الجزيرة العربية في عام ١٣٣٧هـ / ١٩١٨م. فالمرحلة الأولى تتميز برعاية السلطان المباشرة للمشروع وتوظيفه لتقوية النفوذ العثماني في سوريا والجزيرة العربية، ولزيادة فاعلية سياسة الوحدة الإسلامية عن طريق التبرعات والدعاية للمشروع في أنحاء العالم الإسلامي، وعن طريق احتفالات التدشين لكل قسم يتم الانتهاء منه قبل الافتتاح الرسمي الكبير لوصول الخط إلى المدينة في عام ١٣٢٦هـ / ١٩٠٨م، لذا كانت الأهداف الرئيسة للمشروع في هذه المرحلة دينية ذات بعد سياسي واضح ومتميز. وأما المرحلة الثانية فتميزت بتغير تبعية إدارة الخط وانتقالها من وزارة لأخرى، كما ركزت الدولة على الأهداف الاستراتيجية والاقتصادية للمشروع، وبذلت جهوداً لتطويع ميزانية الخط والارتقاء بالإجراءات الصحية.

خلال عشر سنوات من التشغيل الناجح للخط الحجازي زادت أعداد الحجاج بسبب توفير الأمن والقضاء النسبي على نهب الحجاج، وزادت أعداد

القادمين للديار المقدسة، وأصبحت المدينة المنورة محورا جديدا للتجارة يتم فيها تبادل تجارة الشام بتجارة الحجاز ووسط الجزيرة، واستفادت الدولة عسكريا من الخط لسهولة وصول القوات العثمانية للمنطقة، وتقوية نفوذها في سوريا والحجاز، وأثبت الخط دوره كعامل عسكري حاسم في احتفاظ العثمانيين في المدينة أثناء الحرب العالمية الأولى وثورة الشريف.

فهرسة الوثائق:

تيسيرا للباحثين في الدراسات العثمانية قام مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية باستانبول ومركز الوثائق والمخطوطات بالجامعة الأردنية في عام ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م بنشر فهرس شامل لوثائق الدولة العثمانية المحفوظة بدار الوثائق التابعة لرئاسة الوزراء باستانبول^(٢). كما نشرت قبل ذلك مقالات في الدوريات الغربية لذوي الاختصاص في التاريخ العثماني والأرشيف العثماني من أشهرها مقالان أحدهما للمستشرق الأمريكي ستانفورد شو والآخر للمستشرق برنارد لويس وكان نصيب تعيين وثائق سكة حديد الحجاز في هذه الأعمال الأرشيفية وفق ما يلي:

أولا: ضمن محتويات دفاتر الوارد والصادر في غرفة أوراق الباب العالي يوجد سجلان للمعاملات الخاصة بسكة حديد الحجاز أحدهما للوارد والآخر للصادر وتحمل الأرقام التالية^(٣):

وارد ٧١٦ ٨ ذو الحجة ١٣١٩ هـ - ١٨ شعبان ١٣٣٢ هـ.

صادر ٧١٧ ٧ ذو الحجة ١٣١٩ هـ - ١٢ ذو القعدة ١٣٣٢ هـ.

Hicaz Demir Yollori/The Hicaz Railroad

Incoming 716 8 Zilhicce 1319/1902 - 12 Zikode 1332/1914

Outgoing 717 7 Zilhicce 1319/1902 - 12 Zikode 1332/1914

وقد ذكر هذان السجلان أيضا ستانفورد شو الذي بدأ بالاطلاع على وثائق تاريخ الدولة العثمانية مبكرا منذ عام ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م وفق مقاله عن المواد العثمانية الأرشيفية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين^(٤).

ثانيا: ضمن مجموعات وثائق الباب العالي في الفترة ما بعد عام ١٣٣٢هـ / ١٩١٤م التي تشمل أقسام «الإدارة والسياسي والحقوق والمتنوعة» توجد وثائق متعلقة بسكة حديد الحجاز في قسم «السياسي» إلى جانب وثائق أخرى متعلقة بالولايات العربية والبحر الأحمر، ولكن لا تزال جميع هذه الوثائق مغلقة أمام الباحثين^(٥).

ثالثا: دفاتر ميديات خط سكة حديد الحجاز:

وقد ذكرت في فهرس الأرشيف العثماني ضمن دفاتر الولايات وتحمل الأرقام التالية^(٦):

٩	ذو القعدة ١٣١٩ - ١٠ رجب ١٣٢١هـ	١٤١٨
٢٠	ذو القعدة ١٣٢١ - ٣ رمضان ١٣٢٥هـ	١٤١٩
٢٤	ذو القعدة ١٣١٩ - ٢٠ رجب ١٣٢٧هـ	١٤٢٠
٢٣	رمضان ١٣١٩ - ٢٩ جمادى الآخرة ١٣٢٠هـ	١٤٢١
٧	رجب ١٣٢٠ - ١٠ رجب ١٣٢١هـ	١٤٢٢
١١	محرم ١٣٢٢ - ٢٧ شوال ١٣٢٢هـ	١٤٢٣

في إحدى مقالات المستشرق برنارد لويس الذي كتب كثيرا حول الدولة العثمانية وفق النظرة الاستشراقية المعروفة^(٧)، أشار إلى الصعوبات التقليدية التي تعترض الباحث في التاريخ الإسلامي العام بسبب فقدان الوثائق، ويرى أن الاستثناء الوحيد في دراسات تاريخ المسلمين هو الفترة العثمانية خلال القرون الخمسة الأخيرة حيث توجد ملايين الوثائق المحفوظة رغم تعرض الدولة

للاضطرابات في مراحلها الأخيرة . . ولما كانت الأراضي العربية قد شملها الحكم العثماني لفترة أربعة قرون فإن مجموعات كبيرة من هذه الوثائق يجب أن تؤخذ في الاعتبار فيما يختص بالشؤون العربية ، وذكر أمثلة كثيرة لما يمكن أن تساهم به هذه الوثائق في معرفة الأحداث التاريخية في المنطقة^(٨).

فحص الوثائق :

سهلت الفهارس المذكورة آنفا عملية طلب الوثائق الخاصة بسكة حديد الحجاز في دار الأرشيف العثماني فما على الباحث إلا أن يقوم بتعبئة الاستمارات اللازمة التي تحوي بيانات عن نوعية التصنيف Tasnifin Cinsi والرقم -Numaca، si، واسم طالب الوثائق وإمضاءه Imzasi، وتاريخ الطلب Isteme tarihi، وهذه صورة للنموذج المطلوب تعبئته :

Tasnifin cinsi		Tasnifin cinsi	
Numarast		Numarast	
Tetkikcinin Adi, Soyadi		Tetkikcinin Adi, Soyadi	
Imzasi		Imzasi	
Isteme tarihi		Isteme tarihi	

وعند إحضار الملف الأول - على سبيل المثال - وهو ملف الوارد في المعاملات الخاصة بسكة حديد الحجاز، نجد أنه كتب عليه باللغة التركية العثمانية «حجاز تيمور يولي . . كلان» برقم ١ / ٣٠ / ٧١٧ ومعناها سكة حديد الحجاز . . الوارد . ويتميز هذا الملف بوجود الرد على ما أرسل فتوضع مثل خلاصة

للموضوع وأمامه شرح المعاملة . وهذا رسم توضيحي تقريبي لشكل تصنيف دفتر الوارد :

نومرو	تاريخي	خلاصة	ملفوفات	معاملات	دوسيه معاملة سي
					قارطون نومرو سي

هذا الشكل يوضح شرح معاملة واحدة، وفي كل صفحة من الملف تلخيص لخمس معاملات تقريبا بحسب طول الخلاصة وقصرها . أما الملف الآخر فيحتوي أرقام وخلاصات للمعاملات الصادرة حول سكة حديد الحجاز، وكتب على الملف من الخارج «حجاز تيمور يولي مديرتي . . كيدن» برقم ٧١٧/٣٠/٢، ويسير على غرار تقسيم دفتر الوارد بزيادة رقم خاص إلى جانب الرقم العام يمين الصفحة، ولهذين الملفين فائدة كبيرة لاحتوائها على خلاصة متكاملة لكل معاملة حول المشروع، ويمكن للباحث في الموضوع طلب الوثيقة الأصلية التي ورد تلخيصها في الملف والتي توضح المشاورات والقرارات السياسية والإدارية التي اتخذت بشأن المشروع .

ولإعطاء القارئ نماذج مصغرة لهذه الوثائق، أقدم هنا صورا لبعض الوثائق المتعلقة بالمشروع :

دفاتر الميداليات

وفيما يتعلق بدفاتر الميداليات الممنوحة للمتبرعين للمشروع في كافة ولايات

الدولة وبقية أقطار العالم الإسلامي ، فقد حوت دار الأرشيف خمسة ملفات - المذكورة آنفا في فهرس الأرشيف العثماني - وبالإطلاع على هذه الملفات يمكن تحليلها على النحو التالي :

- سجل ميداليات سكة حديد الحجاز رقم ١٤١٨ ، وكتب على الملف من الخارج عبارة «حجاز تيمور يولي مدالية سي» ويحوي أكثر من ألفين وستمائة متبرع ويبدأ من البراءة رقم ٣٧٦١ إلى رقم ٧٣٨٢ ، حيث منحت هذه الميداليات بين تاريخ ٩ ذي القعدة ١٣١٩هـ و ٩ رجب ١٣٢١هـ ، وفيه ميداليات للمتبرعين من ولايات اليمن وسوريا وبغداد والبصرة وبيروت ومصر ، ومن الهند كما يحوي أعدادا كبيرة من العسكريين في جميع أنحاء الدولة . ومن ورد اسمه هنا على سبيل المثال أمير الكويت مبارك الصباح حيث منح الميدالية الذهبية بالإرادة السنية رقم ١٠٦٥ ، بتاريخ ٣ رمضان ١٣٢١هـ ، والبراءة العالية رقم ٥٩٢٧ .

- سجل الميداليات رقم ١٤١٩ ، ويحوي أكثر من أربعة آلاف متبرع منحت لهم ميداليات بدأت برقم ٦٥٨٢ إلى رقم ١٠٨٣١ ، لأفراد من مصر والهند وتركستان ومن الولايات العثمانية في الأناضول .

- سجل الميداليات رقم ١٤٢٠ ، وفيه أسماء من كافة الولايات مدنيين وعسكريين تقدر بقرابة أربعة آلاف اسم ويتراوح تاريخ منح هذه الميداليات بين سنة ١٣١٩هـ إلى سنة ١٣٢٦هـ .

- سجل الميداليات رقم ١٤٢١ ، ويبدأ بالميداليات الممنوحة من تاريخ ٢٣ رمضان سنة ١٣١٩هـ إلى تاريخ ١٥ جمادى الآخرة ١٣٢٠هـ ، ومجموع الأسماء الممنوحة في هذا الملف ١٢٣٤ اسما .

- سجل الميداليات رقم ١٤٢٢ ، وهو تكملة للسجل السابق حيث يبدأ من

الرقم ١٢٣٥ إلى رقم ٣٧٦٠، أي قرابة ٢٥٠٠ اسم منحت لها الميداليات بين ٧ رجب ١٣٢٠هـ و ١٠ رجب ١٣٢١هـ.

- سجل الميداليات رقم ١٤٢٣، وهو سجل صغير الحجم بالنسبة للسجلات السابقة، ويحتوي على ١٩٠١ اسم، ابتداءً من رقم ١ في تاريخ ١١ محرم ١٣٢٢هـ إلى نهاية العام.

والواقع أن هذه القوائم قد حوت أساء مختلفة من كافة منسوبي قطاعات الدولة المدنيين والعسكريين، كبار الموظفين وصغارهم، وتكاد أن تكون هذه السجلات حصراً غير مباشر لأسماء الرسميين وكبار رجال الدولة والقيادات العسكرية وموظفي الدولة العثمانية آنذاك وأعيان الولايات الخاضعة لها. والمسلمين التابعين لدولة أخرى كالأندلس، وبعض دول أفريقيا وآسيا، حيث أصبح هذا المشروع مجالاً تسابق المسلمون إلى المشاركة فيه.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه السجلات تشكل جزءاً يسيراً من واقع مجموع المتبرعين للمشروع حيث استمرت عمليات منح الميداليات الذهبية والفضية والبرونزية في السنوات التالية وأدرجت أسماء الحاصلين على الميداليات في الجريدة الرسمية للدولة «تقويم وقايع» وجرائد الولايات في أنحاء الدولة^(٩).

وهذه نماذج لأشكال مثل هذه الميداليات^(١٠):

وثائق أخرى :

من خلال استعراض وثائق المشروع يتبين أهمية مضمونها في معرفة السمات العامة لسياسة السلطان عبد الحميد حيال المشروع، والسياسات الأخرى للدولة في عهد ما بعد عبد الحميد وعلاقتها بالمشروع. فيتضح منها مثلاً أن سمات الفترة الأولى هي، رعاية السلطان عبد الحميد المباشرة للمشروع، ووفرة

التبرعات، وجهود الدعاية للمشروع وتوزيع الخرائط والميداليات، وزيادة فاعلية حركة الجامعة الإسلامية. وأما سمات الفترة الأخرى بعد عام ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م فتتضح من خلال بدايات هجوم بعض القبائل على أماكن متفرقة من الخط بعد التغيير السياسي في استانبول، ومحاولات العثمانيين تدقيق حسابات المشروع، واتهام بعض المسؤولين السابقين في الخط بتهمة الابتزاز وسوء الإدارة، كما شهدت هذه الفترة عرض المناقشات وإصدار القرارات عن طريق مجلس المبعوثان (النواب) ونشر القرارات المتفق عليها حول المشروع ضمن قرارات المجلس المطبوعة في السلسلة المعروفة بـ «دستور» ترتيب ثاني.

ولما كانت الوثائق المسموح بالإطلاع عليها تتوقف عند سنة ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م، كان لابد من البحث عن مصادر وثائقية معاصرة للمشروع. وبعد الاستقصاء المضي في مكتبات استانبول العديدة تم الحصول على مجموعة من مطبوعات إدارة سكة حديد الحجاز من أهمها: كتب ونشرات حول لائحة سكة حديد الحجاز، وعن سير بناء وإدارة المشروع وحول إحصائات وتقارير التشغيل^(١١). وأما النواحي السياسية والإدارية الأخرى لفترة ما بعد سنة ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م فيمكن استخلاصها أيضا من محافظ قرارات مجلس المبعوثان المذكورة آنفا، حيث صدر منها اثنا عشر مجلدا^(١٢) تحوي قرارات الدولة منذ إعادة الدستور سنة ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م إلى ما بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى. وينبغي الإشارة هنا إلى حقيقة هامة هي أن المستشرقين مازالوا روادا في استخدام الوثائق العثمانية في حين غفل المسلمون عن أهمية الوثائق العثمانية في فهم الكثير من القضايا المعاصرة بل والمعينة على استشراف المستقبل. وتؤكد هذه الحقيقة عند دخول دار الأرشيف العثماني وملاحظة وجود نسبة تتعدى ثمانين بالمائة من الباحثين غير المسلمين يبحثون في قضايا من صميم تاريخ الأمة.

وغني عن البيان أنه رغم الأهمية القصوى للوثائق العثمانية في دراسة المشروع فيجب دراسة وبحث الوثائق الغربية وخاصة الوثائق البريطانية التي تكشف موقف الانجليز من المشروع منذ بدايته وحتى محاولات تدميره في نهاية الحرب العالمية الأولى بل وتغطي هذه الوثائق تاريخ سكة حديد الحجاز في السنوات التالية حول مصير الخط والمفاوضات العقيمة لإعادة تشغيله .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين ، ، ،



المصادر

- ١ - حول الموضوع انظر رسالة الدكتوراه:
Abdullatif Mohammad Al -Hameed, The Hejaz Railway 1900-1918: Policy objectives and consequences, Ph.D. Thesis, Department of History, University of Essex, May 1989.
وكتابين آخرين أحدهما يمثل وجهة نظر غربية لـ:
William Ochsenwald, The Hejaz Railroad, (Virginia, 1980)
والآخر يمثل وجهة نظر إسلامية حيال الموضوع للدكتور السيد محمد الدقن، سكة حديد الحجاز الحميدية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ. ونشرت مجلة الدارة مقالين:
الأول: للدكتور خالد السعدون.
والثاني: للدكتور أحمد عبد القادر المهندس، سكة حديد الحجاز رحلة في الزمان والمكان، العدد الثاني، السنة الثالثة عشرة محرم ١٤٠٨هـ. وهناك مقالات أخرى هامة وجديرة عن المشروع موجودة في المجلات والدوريات العربية والأجنبية.
٢ - توجد أعمال أخرى عن الأرشيف العثماني كتبت باللغة التركية الحديثة من أهمها:
Atilla Cetin, Basbakanlik Arsivi Kilavusu, Istanbul 1979;
Midhat Sertoglu, Muhteva Bakimindan Basvekalet Arsivi, Ankara, 1955.
٣ - نجاتي أقطاش وعصمت بينارق، الأرشيف العثماني: فهرس شامل لوثائق الدولة العثمانية المحفوظة بدار الوثائق التابعة لرئاسة الوزراء باستانبول، ترجمة صالح سعداوي صالح، منشورات مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية باستانبول ومركز الوثائق والمخطوطات بالجامعة الأردنية، عمان ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، ص ٤١٩.
٤ - Stanford Shaw, "Ottoman Archival Materials for the Nineteenth and early Twentieth centuries: The Archivis of Istanbul in International Journal Middle East Studies. Vol 6 (1975), P104.
٥ - نجاتي أقطاش وعصمت بينارق، مرجع سبق ذكره، ص ٤٢٣ - ٤٢٤.
٦ - المرجع السابق، ص ٣٢١.
٧ - انظر مثلاً تعليقات الدكتور سيد رضوان علي مترجم كتاب «استانبول وحضارة الخلافة الإسلامية» لبرنارد لويس الرياض، ١٤٠٢هـ، حيث فند الكثير من هجمات المؤلف.
٨ - Bernard Lewis, "The Ottoman Archives as a source for the History of the

٩ - انظر على سبيل المثال الأسماء المذكورة في الأعداد التالية للجريدة الرسمية : تقويم وقائع ،
برنجي سنة ، عدد ٣٥ ، ١٤ شوال ١٣٢٦ هـ وعدد ٥٠ ، ٤ ذي القعدة ١٣٢٦ هـ وعدد ٥١ ،
٥ ذي القعدة ١٣٢٦ هـ .

١٠ - انظر هذه الصور في أحد المراجع التركية وهو :

Cevriye Artuk, Hicaz Demiryolu Madalyari, Istanbul 1973, P785

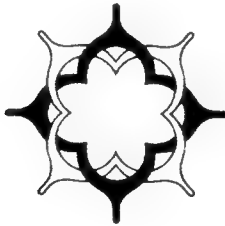
١١ - من أسماء هذه المطبوعات ما يلي :

حجاز تيمور يولي : حجاز تيمور يولنك واردات ومصارفي وترقي انشا آي ايله خطك أحوال
عمومية سي حقنדה معلومات احصائية وإيضاحات لازمة بي محتويدر ، بشنجي سنة ١٣٣٠ ،
أوقاف إسلامية مطبعة سي ١٣٣٤ .

حجاز تيمور يولي : حجاز تيمور يولنك ١٣٢٧ سنة سي ايستانتستيق وسائره سني مبين
رابوردر ، درسعاتد ، مطبعة آرشاق غارويان ، ١٣٢٨ .

حجاز وعسكري تيمور يولر ولييانلر إدارة عمومية سي ، درسعاتد ، ١٣٣٣ .

١٢ - عنوان هذه المجموعة هو : دستور ، ترتيب ثاني ، قوانين ونظامات ومعاهدات أيلة عمومه عائد
مقاولات وارادات سنة سي محتويدرباب عالي صدار تعظمي مدونات قانونية مديريتي
معرفتيله ترتيب ايد لشدر ، درسعاتد : مطبعة عامرة .



مصطلح الأدب الإسلامي

د. مزروق بن صنيتان بن تنباك

إن الأدب هو القاسم المشترك للفنون والعلوم في الحياة وهو النشاط البشري الأطول عمراً والأكثر تشعباً في موضوعاته فقد عرف الناس الإغريق بالأدب، وبه أيضاً عرفوا الرومان والفرس والهنود الأولين والعرب الجاهليين والإسلاميين، وهو في حقيقته تجربة إنسانية عامة لم يستأثر به موطن دون آخر ولا يختص به شعب دون شعب، ولا تحويه معارف أمة من الأمم وتخلو منه غيرها، وهو أوسع العلوم البشرية احتمالاً لتفاوت التفسير. والأدب يشكل روح الفردية المبدعة الخلاقة ويتفاعل بصفته وجداناً مع تجارب أخرى يلتقي بعضها ويتعارض بعضها الآخر، ومن الالتقاء والتعارض تتحدد لدى الأمة تيارات أدبية فيها دلائل الخير ونوازع النفس الأمارة بالسوء، وفيها أحداث الحياة كما يعيشها الأديب أو كما يتصورها، فيكون الأدب عندئذ مرآة تعكس عادات المجتمع وترتب علاقاته



وخصوماته، فتقرأ فيه تجربة الأديب في السطور التي ترسمها الأحداث لا السطور التي تريد أن يكتبها. وإذا كان هذا الكلام ينطبق على جنس الأدب الإنساني كله فإن الذي يعيننا منه هو الأدب العربي والإسلامي. وقد أصابها في هذا العصر ما أصاب جوانب حياتنا كلها من اختبار عنيف لقيمة ما لدينا من موروث ثقافي كثير متراكم أفرزته حقب من القوة والكمال وسيادة الأرض المعمورة، وحقب أخرى من الهزائم والضعف والتخلف، وكان الأدب العربي الإسلامي في كلا الحالين حال اللقوة وحال الضعف والتبعية الثقافية يترجم الواقع الاجتماعي والسياسي ويصور موج الحياة الصاخب ومتناقضات طبائع البشر وميول الأفراد وخطرات النفوس ولمحات الأفتدة. كان عند بعض الأدباء أو في بعض أدهم يسجل مكارم الأخلاق ويبحث على فضائل الأعمال ويهذب النفوس من أوضار المادة وينقي الطبايع من تلون العادات المزدولة والسلوك المرفوض، وكان عند بعضهم أو في بعض أدهم يميل إلى المجون والزندقة ويتحلل من الأخلاق ويعبث بقيم المجتمع وينال من عقائده وموروثاته. كان هذا حال الأدب في ماضينا كله، والشعر في حضارتنا هو الأدب وكان علماءنا ونقادنا يتعاملون معه على أساس كلي يفند الجزئيات ويرفض صور الانحراف والزندقة والكفر عندما تظهر على لسان شاعر أو في أبيات من شعره.

مع ذلك يؤمنون بشمولية الأدب حتى يبقى باباً مفتوحاً للإبداع ويبقى الشعر والشاعر في دائرة الإسلام فلا يغلق الباب في وجه شعره ولا يطرد من حظيرته الواسعة ولا أظن ذلك كان إبقاءً على الشاعر المنحرف أو الماخن ولا رحمة به لكنه إبقاء على الأدب وَصَنُّ به أن تتوزع الآراء وتمزق جمعه الأهواء.

هذا في الماضي البعيد أما في الحاضر فقد شجع واقع المسلمين بعامه والعرب

بخاصة على طرح أسئلة كثيرة حول مصيرنا الثقافي ومستقبلنا المعرفي، وقد رأتنا على الصمود أمام التحدي الكبير الذي تضعه على كاهل الأمة الإسلامية حضارة الغرب اليوم وهي حضارة قوية في هذا الوقت مسيطرة سيطرة تامة بوسائل التأثير الكبرى حتى أصبحت الأمم والشعوب في الشرق كله تقف على فترات موائلها في شؤون الحياة عامة والأدب جزء مهم من هذه الشؤون وأمام هذه المسلمة أثار الغير على الثقافة الإسلامية والأدب منها تساؤلات مملوءة بالخوف والترب والشعور بالخطر الداهم الذي تحيطنا به، وكانت نتيجة التساؤلات المطروحة محكومة بحتمية القدرة الطاغية وواقعة تحت تأثيرها المباشر، فشككت الإجابة أو الإجابات تشكيلاً لا يستطيع الانطلاق بعيداً عن جاذبية المؤثر الأقوى. ولهذا تضاعف الأصل في أعمالنا الحاضرة وأفعالنا حتى انعدم أو كاد، وقوي في مقابل انعدام الأصالة رد الفعل غير الواعي، وحدث التجاوب غير الإرادي مع ما تدفعنا إليه القوة. فكنا نتعامل تلقائياً مع هيمنتها ونتجاوب مع حتميتها تجاوباً منساقاً معها ومنجذباً إليها. وإن كان في ظاهره مختلفاً عنها ومعارضاً لها.

ومن ردود الأفعال هذه ما بدأ يظهر من حديث عن أدب إسلامي ومنهجية إسلامية له وقيام الدراسات الشكلية ونشر عدد طيب منها تضمنت تصوراً لما يقصد بالأدب الإسلامي وحاول المشاركون في هذه الأعمال أن يضعوا تعريفاً للأدب الجديد وأن يبينوا في بعض أطروحاتهم الدوافع إلى ضرورة إيجاد منهج يحدد للأديب المسلم طريقاً يسلكه ويستبعد من لا يلتزم بالمنهج المقترح للأدب. وهذا المنهج يتكئ على التراث ويهتم بتأطير رؤية للمستقبل تقوم في أساسها على استقرار سريع للمتغيرات التي يعيشها المثقفون الملتزمون بالرؤية التراثية، وإن كانوا لا يزالون يبحثون في مشروعاتهم عن رؤية مستقبلية لم تتأكد سلامة الطريق الذي يحاولون سلوكه ولم تتضح معالم السير فيه فكان الحوار

والتنظير مطلبًا لأولى الدراسات التي تبحث عن مهمته كما جاء في النص الآتي :
« إن هذا الكتاب دعوة إلى التنظير وإلى حوار يسبق التنظير حول عدد من
المفاهيم الأساسية والفرعية في ميدان الأدب وذلك لإبراز الرؤية الإسلامية
للأدب وتفصيل الحديث في مهمته وصياغة الأصول الأولى للمقاييس والقواعد
التي يأخذ بها الأدباء والنقاد والدارسون»^(١).

ولا شك أن الدعوة إلى الحوار هي ما يجب أن يكون، وهو أمر في غاية الأهمية
لأن الحوار لا يعني طلب الموافقة الصامتة بل المناقشة وطرح الرأي الآخر حتى
تكتمل وجهات النظر ثم الاتفاق على أفضلها، وقد شكا دعاة البحث عن
مصطلح جديد للأدب من أن هذا الحوار الذي طلبوه لم يتم مع الأسف ويغيب
الرأي المحاور كما زعم النص الآتي : « إن صح أن نعد ما أصدره دعاة الأدب
الإسلامي جزءًا من الحوار فإن محاورهم في الطرف الآخر تشاغلوا عما كتبوه أو
لنقل واجهوهم بصمت السطور. وأما المجالس وقاعات الجامعات فقد استمر
فيها الحوار الشفهي همسًا حينًا وعاليًا حينًا آخر، ولا شك أن الحوار المكتوب
أكثر موضوعية من أحاديث المجالس وأقدر على البحث في التفاصيل
والكشف عن الثغرات وأقرب إلى النقد المنهجي عادة، وهو الذي يؤصل
الظواهر ويحكم بصدق الدعوات أو بطلانها»^(٢).

ولعل هذه الدعوة التي لم يستجب لها أحد كما يقول الكاتب تجعل الباحث
يتجرب في طرح وجهة نظر تقوم على أساس الإسلام وإجماع الأمة في الماضي على
صورة للأدب واحدة ومنهج غير متعدد مضت عليه أجيال الأمة .

لكن قبل أن يدخل البحث في مناقشة فكرة تصنيف الأدب إلى أدب إسلامي
وآداب أخرى سنعرف أسماؤها بعد قليل لا بد من التوطئة والالتفات إلى تاريخنا
الذي مضى عليه بعد ظهور الإسلام خمسة عشر قرنًا . ثم الإشارة إلى جهود

نقادنا المسلمين الذين درسوا الأدب العربي الجاهلي ونظروا فيه ثم درسوا الأدب الإسلامي أيضًا، والبحث عما إذا كانت قد واجهتهم في العصور الإسلامية الماضية معضلة تحلل بعض الشعراء من مثاليات الإسلام، كما تواجهنا اليوم، والاستثناس بأرائهم إن كان ثمة رأي لهم وبعد ذلك سيخلص الأمر إلى مناقشة الدعوة إلى مصطلح الأدب الإسلامي الجديد ومنهجية الرؤية المستقبلية له.

النقد القديم :

لقد واجه الأدب العربي الذي كان الشعر عموده تحديًا عظيمًا منذ نزل القرآن على محمد ﷺ، فأوقع بيانه المعجز ولغته التي بهرت السامعين، العرب في حيرة من أمرهم وفزعوا إلى موروثهم المعرفي وكان الشعر أظهر ذلك في أذهانهم وأقوى معارفهم تأثيرًا في أحاسيسهم فأعلنوا أن القرآن شعر وأن النبي شاعر. ﴿بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْنِتْ بِشَايَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ﴾ (٣) ﴿وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَارِكُوا إِلَهَ هَيْتَنَا لِشَاعِرٍ مَخْنُونٍ﴾ (٤) ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّرَيْصُ بِهِ رَبِّبِ الْمُتُونِ﴾ (٥). فجاء الرد على ما زعموا في قوله تعالى : ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ (٦)، كما زعموا أنه روائي قاص ينقل إليهم القصص والخرافات ﴿وَقَالُوا الْمَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (٧). فكان الرد على هذه التهم جميعها النفي القاطع أن يكون القرآن شعرًا أو أن يكون النبي شاعرًا أو قاصًا. وهنا أصاب الشعر أول تمرير وتوجهت أذهان العرب المسلمين للرية فيه عند نزول هذه الآيات.

إلا أن نفي صفة الشعر عن القرآن والشاعر عن النبي لم يكن استنقاصًا للشعر والشاعر، ولكنه وضعا للحقيقة في موضعها، وتسمية الأشياء بأسمائها وبعد ذلك بقليل احتاج النبي لسلاح الشعر، واحتاج الإسلام إليه أيضًا، فجاء الشعر سلاحًا يدافع عن مبادئ الإسلام، وأخذ مكانته الصحيحة في نفوس

الناس . ولا شك أن الشعر هو المؤثر الأقوى بعد القرآن والسنة في شرح العواطف والتعبير عن خلجات الأنفس وخفايا الأفئدة ، فامتد امتداد الأرض التي عرفت الإسلام وأهله ، وأشرق معها إشراق الشمس . وبدأت مشروعيته عندما جاء الحكم العادل له «إنما الشعر كلام مؤلف فما وافق الحق منه فهو حسن وما لم يوافق فلا خير فيه»^(٨). وكذلك قول عائشة : الشعر فيه كلام حسن وقبيح فخذ الحسن واترك القبيح»^(٩). وثبت إعجاب النبي بشعر النابغة الجعدي عندما أنشده :

عَلَوْنَا السَّمَاءَ عِفَّةً وَتَكَرُّمًا وَإِنَّا لَنَرُجُو فَوْقَ ذَلِكَ مَظْهَرًا

فسأله : أين المظهر؟ فكان جوابه طبقاً لأدب المحدث اللبق : الجنة بك يا رسول الله . وعندما وصل قوله :

فَلَا خَيْرَ فِي حِلْمٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ بَوَادِرُ تَحْمِي صَفْوَهُ أَنْ يَكْدَرَا
وَلَا خَيْرَ فِي جَهْلِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ حَلِيمٌ إِذَا مَا أَوْرَدَ الْأَمْرَ أَضْدَرَا

قال له : لا يفضض الله فاك^(١٠)، متفاعلاً معه وجدانياً . إلا أنه ليس من الممكن ضبط خواطر كل الشعراء وتخيلاتهم على المنهج الديني المقبول فكان لشطحاتهم وخروجهم على المألوف أثر أحسه الناس في صدر الإسلام . وكان عمر رضي الله عنه من أقدر الناس على إدراك التغير الاجتماعي الحادث الذي أخذ ينمو بسرعة مذهلة ، والشعراء أول المتأثرين بهذا التغير إذ وقف عمر من شعرهم موقف الإصلاح محاولاً تعديل منهج الشعر إن استطاع ، مبيناً المقبول منه والمرفوض . وقد سمع مطلع قصيدة عبد بني الحسحاس :

عُمَيْرَةٌ وَدَّعَ أَنْ تَجْهَزَتْ غَادِيَا كَفَى الشَّيْبُ وَالْإِسْلَامُ لِلْمَرْءِ نَاهِيَا

وكان يعلم من شعره غير ذلك ، فقال : لو قلت شعرك كله مثل هذا

لأجزتك عليه^(١١)، ولم يجد عمر بن الخطاب أصدق على وصف أخلاق رسول الله من قول زهير بن أبي سلمى في مدوحه وهو جاهلي:

وَلَأَنْتَ تَقْرِي مَا خَلَقْتَ وَبَعْضُ الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لَا يَقْرِي
وَالسِّرُّ دُونَ الْفَاحِشَاتِ وَمَا يَلْقَاكَ دُونَ الْخَيْرِ مِنْ سِرِّ^(١٢)

فقال: ذاك رسول الله ﷺ.

وسمع قوله في هرم:

قَوْمٌ أَبْوَهُمْ سِنَانٌ حِينَ تَنْسِبُهُمْ طَائِبُوا وَطَابَ مِنْ الْأَفْلَازِ مَا وَلَدُوا

فقال ما أحب إلي لو كان هذا الشعر في أهل بيت رسول الله^(١٣).

وقال لبعض ولد هرم: أنشدني بعض مدح زهير أباك فأنشدته، فقال عمر: إن كان ليحسن فيكم القول. قال: ونحن والله إن كنا لنحسن له العطاء. فقال: ذهب ما أعطيتموه وبقي ما أعطاكم. وفي رواية أنه قال لابن زهير: ما فعلت الحلل التي كساها هرم أباك؟ قال: أبلاها الدهر. قال: لكن الحلل التي كساها أبوك هروما لم يبلها الدهر^(١٤).

وجمع للحطيئة بين العقوبة والجزاء وحاول أن يردعه عن مذهبه الذي يخالف ساحة الإسلام، وحذر الشعراء من التعرض لما يخذش الكرامة وينال من الأعراس.

ولكن الشعراء أو بعضاً منهم لم يدركوا إياءات عمر بل غلب عليهم شيطانهم وأهواء نفوسهم. فاضطروهم الخليفة إلى أن يسلكوا مسلكتاً يدرأ عنهم الحد عند ذلك لجأوا إلى الرمز والكناية حتى لا يخرجوا عن عزمة أمير المؤمنين فجعل بعضهم صاحبتة شجرة من السرح يثها ما في نفسه^(١٥) ويتغزل بها تغزل العاشق الوهان:

سَقَى السَّرْحَةَ الْمَحْلَالَ وَالْأَبْطَحَ الَّذِي بِهِ الشَّرِي، غَيْثٌ مُذْجِنٌ وَبُرُوقُ
عَلَا النَّبْتُ حَتَّى طَالَ أَفْنَانُهَا الْعُلَا وَفِي الْمَاءِ أَضْلٌ ثَابِتٌ وَعُرُوقُ
قَيَا طِيبَ رِيَاهَا وَيَسَا بَرْدَ ظِلِّهَا إِذَا حَانَ مِنْ حَامِي النَّهَارِ وَدُوقُ
وَهَلْ أَنَا إِنْ عَلَلْتُ نَفْسِي بِسَرْحَةِ مِنَ السَّرْحِ مَسْدُودٌ عَلَيَّ طَرِيقُ
حَمَى ظِلِّهَا شَكْسُ الْخَلِيفَةِ خَائِفُ عَلَيْهَا غَرَامَ الطَّائِفِينَ شَفِيقُ
فَلَا الظِّلُّ مِنْهَا بِالضَّحَى تَسْتَطِيعُهُ وَلَا الْفَيءُ مِنْهَا بِالْعَشِيِّ تَذُوقُ
فَمَا وَجَدْتُ مُشْتَقًا أَصِيبَ فُؤَادِهِ أَخِي شَهَوَاتٍ بِالْعِنَاقِ نَسِيقُ
بِأَكْثَرِ مِنْ وَجْدِي عَلَى ظِلِّ سَرْحَةٍ مِنَ السَّرْحِ إِذَا أَضْحَى، عَلَيَّ رَفِيقُ

وقد كان منع عمر للغزل القبيح الماجن، أما الغزل العفيف فقد روي عنه أنه أدرك عبد الرحمن بن عوف في سفر، وكان رباح بن المعترف يغنيه فقال: ما هذا يا عبد الرحمن؟

فقال نقطع به سفرنا. فقال عمر: إن كنت لا بد فاعلاً فخذ:

أَتَعْرِفُ رَسْمًا كَالطَّرَادِ الْمَذَاهِبِ لِعَمْرَةٍ وَخَشَا غَيْرَ مَوْقِفٍ رَاكِبِ
تَبَدَّدَتْ لَنَا كَالشَّمْسِ تَحْتَ غَمَامَةٍ بَدَا حَاجِبٌ مِنْهَا وَطَنْتُ بِحَاجِبِ

وهو من شعر قيس بن الخطيم (١٦).

إن الإحساس الديني قد اضطرب الخليفة أن يتدخل ناقدًا تهويم الشاعر في تلك المرحلة القرية من نزول الوحي وعهد النبي، وخذشه لصفاء الذوق العام حتى لجأ الخليفة إلى العقاب الجسدي والمعنوي والمادي ولوح بسوط التقويم (١٧) إذا زاد التهاون بالأدب العام على ألسنة الشعراء فظن عثمان بن عفان رضي الله عنه عندما سمع قول ضابئ البرجمي لبني نهشل:

تجشم دوني وفد فُرحان خطة تظل بها الوجناء وهي حسير
فأردفهم كلباً فراحوا كأنها جباهم بتاج الهرمزان أمير
فأمكم لا تتركوها لكلبكم فإن عقوق الأمهات كبير
إذا عثت من آخر الليل دخنة يظل لها فوق الفراش هرير

ظن أن في بعض ما سمع من فحش القول ما يوجب نزول قرآن لو كان ذلك في عهد الرسول . وعاقب الشاعر بالحبس حتى الموت ، وقال : ما سمعت أحداً رمى امرأة من المسلمين بكلب غيرك ، وإني لأراك لو كنت على عهد رسول الله ﷺ لأنزل الله فيك قرآناً ، ولو كان أحد قبلي قطع لسان شاعر في هجاء لقطعت لسانك ، فحبسه في السجن حتى مات . فارتدع الشعراء الهجاءون وحسبوا للعقاب حساباً ووصف سويد بن كراع العكلي ذلك بقوله:

أبيت بأبواب القوافي كأنما أصادي بها سريراً من الوحش نزعا
إذا خفت أن تروى علي رددها وراء التراقي خشية أن تطلعا
وجشمني خوف ابن عفان ردها فتثقتها حولاً حريداً ومربعا
وقد كان في نفسي عليها زيادة فلم أر إلا أن أطيع وأسمعنا
مخافة هذين الأميرين سهدت رقادي وغشتني بياضا مفرعا
على غير جرم غير أن جار ظالم علي فجهرت القصيد المفرعا
وقد هابني الأقوام لما رميتهم بفاقرة إن هم أن يتشجعا

أما في العصر التالي - عصر بني أمية - فقد اتسعت صدور الصحابة والتابعين وعامة المسلمين للشعر على الرغم مما يظهره الشعراء من صور التحلل الأخلاقي والتصريح بما لا يرضاه الإسلام من رفث القول ، ويكفي مثلاً أن يستنشد

عبدُ الله بن عباس عمرَ بن أبي ربيعة شعرَه في المسجد الحرام، ويختار الشاعر له أكثره مطارحة للجانب المكشوف من الغزل وهي قصيدته المشهورة:

أمن آل نعم أنت غاد فمبكر غداة غدا أم رائح فمهجـر
وفي هذه القصيدة يقول (٢٠):

وقالت وعضت بالبنان: فضحتني وأنت امرؤ ميسور أمرك أعسر
ثم يقول:

فبت قرير العين أعطيت حاجتي أقبل فاهاً في الخلاء فأكثر
فيالك من ليل تقاصر طوله وما كان ليلى قبل ذلك يقصر
فيالك من ملهى هناك ومجلس لنا لم يكدره علينا مكدر

ولم يتخرج ابن عباس من سماع هذه القصيدة وفي المسجد الحرام من المسلمين من أنكروا ذلك وقالوا إنهم جاءوا يضربون آباط الإبل ليسمعوا من ابن عباس الحديث فإذا هو ينصرف إلى الشعر ويهتم بالشاعر أكثر من اهتمامه بطلاب الفتوى (٢١). ولم يد ابن عباس أكثرًا بذلك بل أعاد عليهم القصيدة وصحح لهم ما حاولوا تغيير معناه ليوافق ما يعتقدون في الشاعر.

وقد حكم النقاد المسلمون على شعر عمر بأنه لم يعص الله عز وجل بشعر أكثر مما عصي بشعر ابن أبي ربيعة (٢٢). وحاصره الصالحون منهم ومنعوه من الانتشار بين النساء لما فيه من فحش القول والحث على الرذيلة، يقول ابن جريج: ما دخل على العواتق في حجالهن شيء أضر عليهن من شعر عمر بن أبي ربيعة، وقال هشام بن عروة لا ترووا فتياتكم شعر عمر بن أبي ربيعة لئلا يتورطن في الزنا تورطاً.

وكيف لا يكون في شعره إبطاءٌ للقبیح من العمل وهو الذي يقول (٢٣):

وناهدة الشدين قلت لها اتكي على الرمل من جبانة لم توسد
فقلت على اسم الله أمرك طاعة وإن كنت قد كلفت ما لم أعود
فلما دنا الإصباح قالت فضحتني فقم غير مطرود، وإن شئت فازدد
أما الخطيئة فقد نقل عنه فيما نقل من سيرته، كفر صريح بالإسلام وردة عنه
واعترض على بعض أحكامه (٢٤) وظل مع ذلك فحلاً من فحول الشعراء في
صدر الإسلام.

وقد نظر الصحابة والتابعون وسلف الأمة إلى الشعر على أنه كلام يحتمل
الخبث والطيب كما مرّ فأنكروا الخبيث منه وبهرجوه، وفندوا أخطاء الشعراء
وضلالهم ولكنهم لم يروا حاجة إلى تصنيف الشعراء أو الشعر، ولم يعتمد أحد
منهم - فيما نعلم - إلى ذلك ولا رآه أو حبّذه. كما وجد من الزهاد من يجمع الشعر
كله ويصنّفه في مدونات ثم يُكفّر عن ذلك بنسخ عدد من المصاحف يضعها في
المسجد كلما أتم كتاب شعر (٢٥).

ثم اتسع المحذور في الشعر حتى وصل في العصر العباسي إلى مصادمة صريحة
للدين عند بعض الشعراء وفي بعض شعرهم ولم يكن علماء الإسلام وأهله
بعيدين عن هذا التجاوز بل تابعوه وعرفوه، وكان النقد قد خلص من الانطباع
الذاتي والرأي الشخصي وحل النظر الفاحص والتدقيق السليم والاستقراء
الواعي محل التأثير الآني والشعور المختلط. ونخل النقد الحصيللة الكاملة للشعر
وعرضوها على مقياس النقد الفني. ووضع الأدب الأخلاقي موضع الرعاية
والاهتمام واتضحت المحاذير الدينية وبينها العلماء وأنكروها.

وقد جاءت الأحكام على الشعر متبلورة موضوعية قدّرت طبيعة الإنسان

وأدركت حقيقة رغباته وميوله، وأثر ذلك كله على موضوع الشعر فتسامحوا بالتشبيب لأنه كما يقول ابن قتيبة^(٢٦): قريب من النفوس لائط بالقلوب لما قد جعل الله في تركيب العباد من حبة الغزل وإلف النساء فليس يكاد أحد يخلو من أن يكون متعلقاً منه بسبب وضارباً فيه بسهم، حلال أو حرام». وقبلوا ما ركب في طبيعة الإنسان من إثارة النفس لعاجل الدنيا على أجل الآخرة وأدركوا أهمية الباعث عليه والحافز إليه فقالوا^(٢٧): لم يستدع شارد الشعر بمثل الماء الجاري والشرف العالي والمكان الخضر الخالي» وسأل عبد الملك بن مروان أروطاً بن سهية هل تقول الآن شعراً؟ فقال: كيف أقول وأنا ما أشرب ولا أطرب ولا أغضب وإنما يكون الشعر بواحدة من هذه^(٢٨). وهذه هي محفزات الشاعر في أغلب الحالات وهي دائمة مستمرة وأبدية كذلك.

ولكن سرعان ما واجه النقد الأدبي المتسامح الملتزم شعراً تجاوز حدود التسامح وأخذ في معان فكرية وسلوكية وعقائد وآراء مذهبية فيها بعض الصلف والتعقيد فاتخذ النقاد المسلمون منها موقفاً واضحاً في شيتين:

الأول: إسقاط الشعر الذي يخرج عن منهج السلوك الأدبي العام ويخدش أخلاق الأمة أو يسيء إلى دينها وثقافتها.

الثاني: الاعتراف بجودة الشعر وإن كان الشاعر غير مرضي الدين مع إيضاح ما في شعره من تجاوزات دينية أو فكرية ولم يشفع لردىء الشعر مضمونه الديني أو معناه الأخلاقي كما قال ابن قتيبة في شعر لبيد^(٢٩).

مَا عَاتَبَ الْمَرْءَ الْكَرِيمَ كَنَفْسِهِ وَالْمَرْءَ يُضْلِعُهُ الْجَلِيسُ الصَّالِحُ
هذا وإن كان جيد المعنى والسبك فإنه قليل الماء والرونق. وقال في شعر آخر^(٣٠):

اسْتَأْثَرَ اللَّهُ بِالْوَفَاءِ وَبِالْحَمْدِ سِدِّ وَوَلَّتِي الْمَلَائِمَةَ الرَّجُلَا

«لا أعلم فيه شيئاً يستحسن وكذلك أشعار العلماء ليس فيها شيء جاء عن إسحاق وسهولة كشعر الأصمعي وشعر الخليل». وفي مقابل هذين البيتين اللذين تضمننا أدباً أخلاقياً وورعاً دينياً فلم يشفع لهما ذلك عند ابن قتيبة لتقصيرهما عن الجودة الفنية التي يجب أن تنهض بهما. أورد بيتين آخرين الأول للأعشى وهو قوله (٣١):

وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها

فقال كان الناس يستجيدون ذلك له حتى قال أبو نواس:

دع عنك لومي فإن اللوم إغراء وداوني بالتي كانت هي الداء

فسلخه وزاد فيه معنى آخر واجتمع له به الحسن في صدره وعجزه، فللأعشى فضل السبق إليه ولأبي نواس فضل الزيادة فيه.

أما الأصمعي الورع التقي المتحرج الذي كان شديد الاحتراز لدينه ولا يتعرض لتفسير الكتاب أو السنة، وكان إذا سئل عن شيء منهما يقول تقول العرب معنى هذا كذا ولا أعلم المراد منه في الكتاب والسنة أي شيء هو (٣٢). إلا أنه حكم على أن الشعر إذا أدخلته في باب الخير لأن (٣٣). ألا ترى حسان عالا في الجاهلية والإسلام فلما دخل في باب الخير من مرثي النبي وحمة وجعفر وغيرهم لأن شعره؟!، وطريق الشعر هو طريق شعر الفحول مثل امرئ القيس وزهير والنابعة من صفات الديار والرحل والهجاء والمديح والتشبيب بالنساء وصفة الخمر والخیل والحروب والافتخار فإذا أدخلته في باب الخير لأن. ويقول مرة أخرى الشعر نكدٌ بآبُهُ بَابُ الشَّرِّ (٣٤).

ويقول عن السيد الحميري: قبحه الله ما أسلكه لطريق الفحول لولا مذهبه

ولولا ما في شعره ما قدمت عليه أحدًا من طبقته ثم عاد إليه مرة أخرى ومدح شعره على الرغم من الاختلاف البين بين الأصمعي والحميري في المذهب، فيقول: والله لولا ما في شعره من سب السلف لما تقدمه في طبقته أحد^(٣٥). في حين كان النابغة الجعدي عنده ضعيفًا لينا إذا أخذ في الشعر الصالح^(٣٦). ولم يغض البعد عن الخير من شعر امرئ القيس فيقول عنه: وأجود الشعر ما صدق فيه وانتظم المعنى كقول امرئ القيس:

ألم ترياني كلما جئت طارقًا وجدت بها طيبًا وإن لم تطيب
وسئل عن بشار فقال: سلك طريقًا لم يسلكه أحد فانفرد به وأحسن فيه. ولولا أن أيامه تأخرت - كما يقول - لما فضل عليه أحدًا من أهل طبقته. وفي رأيه أن شعر العباس بن الأحنف ما يؤتى من جودة المعنى لكنه سخيף اللفظ^(٣٧).

هذا رأي الأصمعي وابن قتيبة وهما من سلف هذه الأمة لا يشك أحد في عقيدتهما وزهدهما وحبهما للإسلام وإعلاء شأنه إلا أن ذلك لم يجعلهما يتجاهلان حقيقة جودة الشعر وإن كانا لا يقبلان موضوعه ولا يرضيهما منهجه. إلا أنهما لم ينكرا ذوق الناس وموضوعية النقد، ففضلا شعراء وشعراء على أساس الاختيار الفني. وفي حكمهما الذي مرّ دليل على الموقف الموضوعي وأهمية تحييد العاطفة عند الحكم في قضية النقد الفني للأدب.

وجاء بعد هذين الناقلين جيل من نقاد المسلمين تربي لديهم ذوق فني رائع وفكر إسلامي أصيل ونمو بلغ القمة في جانبيه المعرفي والمنهجي كما زاد هجوم الشعراء على كثير من المعاني التي أفرزتها حضارة العهد العباسي. وهي حضارة عربية اللسان إسلامية الملامح إنسانية المضمون صاحبها ترف فكري عظيم، فغلب النظر والفلسفة على الطباع وانزلت على السنة بعض الشعراء شعر تجاوز حدود التسامح الديني واعترض الناس على خروجهم على الأدب العام

وتعرضهم لذات الله أو تهوينهم من شأن المعتقدات أو مبالغتهم فيما هو بعيد عن الحياء والأدب كما نعمت ببذخ مادي حفز فريقاً آخر من الشعراء على ضرب من اللهو والتهور بالمجون الفاضح والتهتك الصريح بما يمجّه الذوق العربي ويحرمه الإسلام ومن كلا الفريقين كان هناك شعراء ملأوا الدنيا وشغلوا الناس^(٣٨). وكان لا بد أن يتخذ النقد من شعرهم موقفاً يميز فيه الخبيث من الطيب. وقد فعل النقاد المسلمون ما يجب من الناحية الشرعية والعقدية وأحسنوا الدفاع عن ما يرون فيه خللاً عقدياً، أو مجوناً كما أحسنوا بوضع الشعر موضعه من العلوم العامة، وتبعوا بذكاء ودقة هفوات الشعراء ونصوا على تجاوزاتهم ولكن ذلك لم يسقط الشعر ولا أبعد الشاعر عن دائرة الإسلام. وسنورد فيما يلي شيئاً من آراء النقاد المنهجيين قبل أن نناقش الرأي الآخر.

فترة النقد المنهجي :

كان النقد في العهد العباسي وما تلاه من عصور قد تجاوز مرحلة الذوق العام والانطباع الذاتي ودخل مرحلة الوعي التام «بالمفارقات الكبرى التي جدت في حياة الناس ولم ينس الناقد أنه يعاشر جيلاً يستمد ثقافته من كليلة ودمنة وعهد أردشير ويعرض عن الشعر العربي . . . ويؤمن بالثقافة المترجمة معتقداً أنها الزاد الوحيد للمثقف حيثشذ وعلى وعي شديد بأن الشعر نفسه أصبح من نتاج غير العرب كما كان من نتاج العرب»^(٣٩). . . وعندما نتعمق المواقف النقدية لدى كبار النقاد . . . سنجد أن الإحساس بالتطور والتغير هو العامل الخفي في شحذ همهم للنقد يستوي في ذلك ابن قتيبة وابن طباطبا وقدامة والأمدي والقاضي الجرجاني وابن رشيقي وعبدالله قاهر وابن شهيد وحازم القرطاجني وابن الأثير ، فإنك لا تجد واحداً من هؤلاء إلا وهو يحس أن الشعر في أزمة وأنه يتقدم بأرائه لحلها»^(٤٠).

وسنعد جزءاً من هذه الأزمة التي وصفها الدكتور إحسان عباس في الفقرة الماضية الأزمة الدينية التي أوقعت النقد في إشكالية التجاوز عنها دون الوقوف على رأي النقاد المنهجيين فيها، وهم - أعني النقاد - ممن لا يطعن في عقيدتهم ولا غيرتهم على الإسلام وانتمائهم له وانقطاعهم إليه وأول هؤلاء الناقدين العظيم والقاضي التقي الورع الشاعر أبو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني الذي لا يختلف اثنان على مكانته الدينية ومنهجيته في النقد وقد تصدى للدفاع عن أبي الطيب المتنبي فيما أخذ عليه في شعره بعمامة وقد تعرض خاصة إلى غلوه في بعض ما يتعلق بالعقيدة فقال كلمته المشهورة التي فصل فيها بين جودة الشعر وما يعتقد الشاعر: «والعجب ممن ينقص أبا الطيب، ويغض من شعره لأبيات وجدها تدل على ضعف العقيدة وفساد المذهب في الديانة»^(٤١). وأورد بيتين من الشعر يستشهد بهما على ما يذهب إليه أحدهما يحتمل وجهاً آخر لا يمس العقيدة ولكنه قرئ خطأ فيها أعتقد، أما الآخر فهو واضح^(٤٢) المعنى إلا أن ذلك لم يمنع القاضي من أن يبين الفارق بين جودة الشعر وعدم التزام الشاعر الجانب الشرعي، وأبى أن يربط بين جودة الشعر وصلاح العقيدة أو بطلانها. وكان الجرجاني قد وقف موقف الدفاع ونظر نظر القاضي إلى المسائل بعقلها والأحكام ببيناتها فلم تدخل عنده قضية في قضية أخرى ثم يدلل على ما يذهب إليه بسنة الأمة قبله وإجماع الناس على من سبق أبا الطيب من الشعراء ويأخذ في مذهب القياس ويرى أن سلف الأمة أقر بشاعرية شعراء عليهم من المآخذ الدينية والأخلاقية أكثر مما على صاحبه بل إن الوثنية والكفر لم تنقص حق بعضهم عند أهل الإسلام ويعزز رأيه بالدليل فيقول:

«فلو كانت الديانة عاراً على الشعر وكان سوء الاعتقاد سبباً في تأخير الشاعر لوجب أن يمحي اسم أبي نواس من الدواوين ويحذف ذكره إذا عدت الطبقات، ولكن أولاهم بذلك أهل الجاهلية، ومن تشهد الأمة عليه بالكفر

ولوجب أن يكون كعب بن زهير وابن الزبير وأضرابهما ممن تناول رسول الله ﷺ وعاب من أصحابه بكمّ خرساً وبكاء مفحمين ولكن الأمرين متباينان والدين بمعزل عن الشعر^(٤٣). لكن ذلك التسويغ ليس معناه الإقرار، ونعيذ علماء الأمة وسلفها الصالح أن يقرأوا ما يخذش العقيدة. ولكنه موقف يبين الفارق، وينكر هذا الانحراف ويلوم الشاعر عليه ويخطئه فبعد القاهرة ينص في أسرار البلاغة على ذلك صراحة عندما أورد البيت السابق فيقول مما كأنه يدخل في هذا الجنس قول المتنبي:

يترشفن من فمي رشفات هنّ فيه أحلى من التوحيد
ثم يعلق على البيت قائلاً: وأبعد ما يكون الشاعر من التوفيق إذا دعت شهوة الإغراب إلى أن يستعير للهزل والعبث من الجدل ويتغزل بهذا الجنس^(٤٤). وكذلك يكون رأي الصولي عندما يقول: «ما ظننت أن كفرًا ينقص من شعر، وأن إيمانًا يزيد فيه»^(٤٥).

فالفصل هنا واضح وحكم من هزل أو زاغ عن العقيدة جلي ولم يهادنه أسلافنا أو يستريبوا في فسقه، لكن الاختلاف كان على حكم التجاوز لا تجويزه. وحتى نزيد علماء هذه الأمة إنصافاً نورد امتعاض الثعالبي رحمه الله من تساهل الشعراء بالمعتقد إذ يقول عندما عرض للبيت المذكور آنفاً: «على أن الديانة ليست عازاً على الشعراء ولا سوء الأدب سبباً لتأخير الشاعر ولكنه للإسلام حقه من الإجلال الذي لا يسوغ الإخلال به قولاً وفعلًا ونظرًا ونثرًا»^(٤٦). فقد تابع الثعالبي الجرجاني بالحكم الفني وفصل بين الشعر والمعتقد إلا أنه شفع ذلك الرأي باستهجانته وتقبيحه له وعظم حق الإسلام ولم يسمح أن يخل الشاعر أو الناصر بأدابه المرعية. أما الوحيد فقد نظر في هذا البيت:

وعرف أنك من هـ وأنتك في نصره ترفل

فقال : أحسب أن المتنبي كان محتاجًا إلى أن يدرس شيئًا من التوحيد فينقبض
عن مثل هذه الألفاظ ويعلم ما يجب أن يذكر الله سبحانه به^(٤٧). كذلك
يفعل ابن وكيع التنيسي عندما سمع قول الشاعر:

يا أيها الملك المصطفى جوهراً من ذات ذي الملكوت أسمى من سما
نور تظاهر فيك لاهوتيه فتكاد تعلم علم ما لن يعلما

فقال : هذا مدح متجاوز، وفيه قلة ورع وترك للحفاظ لأنه جعله ذات
الباري وذكر أنه حلّ فيه نور إلهي^(٤٨). وعندما عرض لقول الشاعر أيضًا :

أي عظيم أتقي أي محمل أرقي
وكل ما قد خلق الله وما لم يخلق
محتقر في همتي كشعرة في مفريقي

قال هذا مما لا أحب إثباته في ديوانه لخروجه عن وجه الكبر إلى حد
الكفر^(٤٩).

أطلت في سرد أقوال نقادنا الأولين وإيراد آرائهم في قضية خروج الشاعر أو
النائر عن أدب الإسلام وإشكالية تجاوزه ما يجب أن يقف عنده في أمر الدين
وبعده في بعض الأحيان عما يمكن السكوت عليه وأن شعراء العربية في
عصورها جميعها أخذ عليهم مأخذ دينية وعقدية وقد أدرك الناس التجاوز
لحدود الإسلام عند بعض الشعراء فانصب نقدهم على الخروج والمآخذ
فبهرجوها وخطأوا الشاعر فيها ، وأبقوا الشعر بجملته في دائرة أدب الأمة
والشاعر بما صح من دينه في محيط الإسلام .

وكل ما مضى معلوم مقرر في تاريخنا النقدي وموروثنا الثقافي وليس غرض
سرده في هذا الباب إلا من قبيل الاستئناس به لأن في ذلك قدوة لنا نحن اليوم

عندما نواجه الحال نفسها والأدب ذاته الذي نراه قد تجاوز ما نريد له الوقوف عنده . فلا يلجأ الاجتهاد عند بعض المجتهدين في العصر الحاضر إلى ضرب من البعد عن سنة الماضين والإقدام على عمل قد يكون الضرر منه أعظم من تساهل الشعراء بالالتزام الديني الذي يطالبون به اليوم .

الأدب الإسلامي :

بعد أن أخذ البحث هذه المساحة من الزمن مع الماضي ونقاده وجلا أمام القارئ المعاصر موقفهم ونظر في حكمهم على قضية يهتم بها الحاضر الاهتمام كله يعود إلى واقع الحال اليوم والموقف من الأدب العربي المعاصر وينظر إليه وفيه لبحث عن هوية الثقافة العربية الإسلامية في هذا الزمن . والأدب جزء منها بل هو الجزء الأهم فيها وسيحاول طرح شيء من الاجتهاد في حدود الممكن من الجهد في ضوء ما يتاح من مصادر المعرفة . والكل يعلم أننا نحن العرب المسلمين مررنا بمراحل ثلاث أو لنقل مؤثرات ثلاثة منذ أول هذا القرن :

الأول : قيام الحرب العالمية الأولى وما تمخضت عنه من أحداث غيرت مجرى التاريخ بل حددت المستقبل البشري حتى اليوم ، ونهايتها كما يعلم الجميع بالنسبة للعرب والمسلمين اتصال مباشر بالغرب وثقافته وأدبه وهو اتصال غير متكافئ وليس محايداً بل منقاداً بالقوة إلى أحضان المنتصرين فيها إذ أصبحت البلاد العربية والإسلامية مستعمرة غربية تتعرض لكل وسائل التأثير والاستلاب الذي لا بد منه لحضارة عانت أعراض الشيخوخة فانتهدت بالهزيمة . ولم يمض عقدان من الزمان حتى ظهرت بوادر الاكتساب في الشعر العربي في العراق وفي غيره من البلاد العربية ودخلت فنون أخرى من الأدب من أوسع الأبواب كالقصة والرواية ووجدت مكاناً خالياً فتمكنت .

الثاني : بعد الحرب العالمية الثانية دخل مؤثر قوي جاءت به أمريكا

بحضارتها الشابة وقدرتها العسكرية مع ما تميز به النمط الأمريكي من عامل جذب اختلف إلى حد بعيد عما عهده العرب والمسلمون من أدبيات الحضارة الغربية الاستعمارية فأضاف دخول أمريكا إلى العالم القديم عامل جذب نحوها جعل قوة حضارة الدنيا الجديدة كما نسميها مقبولة واكتشافها محبب مع ما ترفع من شعار الحرية الفكرية والدينية فتأثرت الثقافة العربية الإسلامية تأثراً كبيراً .

الثالث : صحب العاملين السابقين عامل ثالث لم يكن أقل خطراً على الثقافة العربية الإسلامية من العاملين السابقين ألا وهو تعلق أغلب الأنظمة العربية والإسلامية بالتصورات الماركسية والاشتراكية في حقب الستينات الميلادية وما تلاه من قيام أنظمة تسلطية مستبدة في البلاد العربية والإسلامية قائمة على التزام - أيديولوجي - ومبادئ عقدية ملزمة وملزمة بالتطبيق القسري لتلك المبادئ الطارئة التي لا تقبل التأثير البطيء الهادي ولا الحرية الجدلية في التطبيق التي كانت هي سمة العاملين الأولين ، فتعرض الأدب العربي للتسخير الدعائي عند بعض الشعراء والأدباء وعددهم قليل - أي عدد الذين انجذبوا إلى ذلك البريق الطارئ - إذا قيس بأدباء العربية وشعرائها الذين صمدوا أمام التحدي الحضاري المتوجه بكل قوته وقدرته إلى التغيير والتأثير . ولكن المتابع لا ينكر ما لقيت هذه القلة التي استجابت للمتغيرات من اهتمام مبالغ فيه وانتشار واسع فلمعت أسماء تعد على أصابع اليد الواحدة وشهرت بالشعر وأسماء مثل ذلك عرفت بالقصة والمقالة والرواية وفنون الأدب الحديث الأخرى^(٥١) . وظهر للناسر التسرع وكأن هذه الفئة القليلة هي كل من في الساحة الأدبية وكان الأدب العربي قد تخلّى عن مكانته لهذه الفئة أو تلك وقد أحس الناس أنهم يعيشون مرحلة تغيير جذري في الفكر والشعر والأدب والحياة ، وعن هذا الإحساس نشأ شعور بالتأزم لدى بعض الغيّر على ثقافة الأمة وموروثها الفكري الأصيل فدفع بهم التأزم النفسي إلى ضرورة الاستجابة للتحدي أو بمعنى أقرب إلى وصف

الواقع برد الفعل المتجاوب مع تيارات التأثير والتأثير وأصبح هدف التجاوب المنفعل هو الإبقاء على الأدب التقليدي بشكله ومضمونه . وهنا بدأ طرح ما يسمى أسلمة العلوم وتأصيل المنهج وهو طرح جاد عند بعض المجتهدين ومتردد حائر عند فئة أخرى . وقد بدأت الآراء تنشعب عند ذلك وتناقش مبدأ فكرة أسلمة العلوم - والأدب جزء منها - ولكن هذه المناقشة كانت غير واضحة الأهداف ولا متسقة المنهج ولهذا لم تثمر شيئاً إلا ما يخص الأدب ؛ لأن عامة المثقفين من أبناء الأمة أعرضوا عن متابعة المذاهب الطارئة فكان إعراضهم دعماً للأدب الأصيل والتزاماً به في مضمونه وشكله فشددوا أزر التيار المحافظ وزادوا سواد أتباعه بينما كانت وسائل الإعلام ودوائر النشر تدفع الفئة الأولى وتصلق مواهبهم وتنشر إنتاجهم الأدبي على الرغم من رفض الذوق العربي لأشكال الأدب الحادث ومضامينه التجديدية والتغريبية ، وقد وصف أحد الباحثين بأن عامة المثقفين العرب أعرضوا عن الأدب الحادث وهم بإعراضهم كما يقول : « يعززون الأفكار الخاصة بالماضي العربي ويرون المناهج المثالية في واحدة أو أخرى من الفترات السلفية وفي الفترة المبكرة من التاريخ الإسلامي على وجه الخصوص . . لأنها تعتبر متأصلة في الثقافة العربية حيث تستقر الأصالة الثقافية الحقيقية التي تمنح العرب قوتهم وعظمتهم التاريخية وقد أصبحت إعادة تخليق هذا الماضي ومؤسساته في المجتمع العربي المعاصر قيمة يستحق أن تعاش كما تستحق الموت في سبيلها وفي إطار هذا الإدراك فإن الثقافة العربية يتزايد اعتبارها مكتفية بذاتها وعلى ثقة من أصالتها» (٥٢) .

في حين يرى باحث آخر أن القوة التي عبر بها رد الفعل الإسلامي عن نفسه تناسب مع قوة صدمة التحديث الفجائية واتساع الخطوط والحجم الذي انفتحت به الأسواق العربية والحياة العربية أمام الفيض الغامر من المشروعات ، والناس والأفكار والأدوات التكنولوجية وقد تسبب جميعها في تصدع جوهري

بعد هذه التوطئة يدخل البحث إلى الشق الثاني من الموضوع وهو مصطلح الأدب الإسلامي الذي بدأ التفكير فيه منذ اثني عشر عامًا ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ثم بدأ رسميًا منذ سبع سنوات أي عندما اجتمع نخبة من الأدباء والشعراء ودارسو الأدب وبعض أساتذة الجامعات العربية والإسلامية عام ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م. وأنشأوا رابطة الأدب الإسلامي. وقد سبق قيام هذه الرابطة دراسات واجتماعات وندوات علمية كانت عن الأدب العربي الإسلامي وعن واقعه وحاضره وما أصابه من تراجع، وضعف أمام موجات من التوجه إلى التحديث والانجذاب إلى أدب الحضارات المعاصرة لا سيما الغربية منها وهو واقع يبعث قلق الغُير على مستقبل الأمة وثقافتها، كما أنه حافز قوي أيضًا على البحث عما يمكن أن يتخذ للتجاوب مع الواقع المعاصر. ولأن هذه الدراسة تدرك نبل الأهداف وراء اجتهاد النخبة التي دعت إلى مصطلح إسلامي جديد للأدب، وتعترف حبها لخير الأمة العربية والإسلامية وتشاركها هذا الحب وتشعر بالنقص الذي يعيشه الإبداع في الأدب العربي اليوم فإنها ستبسط وجهة النظر الأخرى (٥٤). بعد أن تم استقراء صالح لوجهات نظر مؤيدة وتم الاطلاع على أغلب ما ألف في مضمار الأدب الإسلامي من بحوث ودراسات قام بها عدد من أهل الحماسة للأدب الإسلامي وطرح وجهات نظر تعبر عن إحساس متميز في أهمية هذا المصطلح وكان أغلب المشاركين في هذه الدراسات أساتذة كبار في علمهم وفضلهم.

وفكرة الأدب الإسلامي فكرة مشرقة للنظر العاطفي المتسرع. إلا أن هناك من المحاذير المستقبلية ما يجعل المرء يهتم فيما سوف يترتب على ذلك من نتائج ستحاول هذه الدراسة بيانها فيما يأتي من صفحات، لأن حبنا للإسلام وانتماءنا

لمنهجه المستقيم يجعل الإنسان يكرر النظر ويعيد الدراسة قبل أن يقدم على أمر له ما بعده فيما يخص الأدب الإسلامي . والشاعر يقول :

تبين أعقاب الأمور إذا مضت وتقبل أشباها عليك نحورها

ونحور الاحتمالات المتوقعة في قضية أسلمة الأدب كثيرة متشابهة لكن أعقابها خفية غامضة . والمسلمون منذ مطلع هذا القرن الميلادي الذي نعيش آخره تقبل عليهم النحور متشابهة بل ربما جذابة واعدة في تصورهم ثم لا تكاد تنجلي عنهم حتى تصلهم الأعقاب ويتبين لهم ما لم يكن في حسابهم قبل ذلك .

وتقسيم الأدب إلى إسلامي وغير إسلامي واحدة من هذه القضايا المتشابهات ، ويجب أن تتسع صدور المهتمين بالأدب وأسلمته إلى طرح احتمالات عدة يفترض بعضها فشل التجربة ويفترض البعض الثاني رد الفعل لدى الآخرين ويفترض البعض الثالث احتمالات النجاح إن وجدت (٥٥) . وسيحاول البحث دراسة ذلك كله في محاولة متجردة من العواطف التي كنا نقبل بها النحور المتشابهات ثم نبكي بها عند العواقب المتنكبات . فإذا رجع أو حتى غلب على الظن أن في ذلك ما ينفع ويقوى به الأدب الإسلامي ، وجب أن يطرح مصطلح الأدب الإسلامي ومنهجه ووجب على كل مسلم أن يتبعه وألا يحيد عنه .

وإن كان الأمر يوحي بعكس ذلك وجب الابتعاد والحذر منه .

وأول ما يطرح للمناقشة :

أسلمة الأدب :

لقد تحدثت عن أسلمة الأدب بحوث كثيرة وندوات عدة وألفت في ذلك كتب بلغت العشرات اطلع الباحث عليها أو على أغلبها وكان أفضل ما اطلع

عليه أربعة ، هي القمة في التنظير للمصطلح الجديد للأدب الإسلامي وقد جاء اعتماد البحث عليها لأنها حملت أسلوبًا بيانيًا مشرقًا لا يستطيع المرء معه إلا أن يقدر جهود مؤلفيها ويدعو لهم بالتوفيق . إلا أنه لا بد من الابتعاد قليلاً عن تأجيج العاطفة لينظر الأديب المسلم في شيء من التروي إلى ما يمكن أن يترتب على هذه النظرة العاطفية . وهذه الكتب هي : منهج الفن الإسلامي للأستاذ محمد قطب ، ومدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي للدكتور عماد الدين خليل . ومقدمة في الأدب الإسلامي ، للدكتور مصطفى عليان ، ومقدمة لنظرية الأدب الإسلامي ، للدكتور عبد الباسط بدر .

وقد حشد هؤلاء المؤلفون — ومن شاركهم رأيهم — كما ضخماً من الآراء والنظريات وشرقوا وغربوا بحثاً عن آراء انتقائية جيدة لكل عمل يستشف منه طعم الإيمان حتى لو كان مؤلف العمل على غير دين الإسلام فوصفوا شعرهم ونثرهم بأنه أدب فيه ملمح إسلامي وإيماني خالد^(٥٦).

وهذا الفصل من البحث سيكون محكوماً سلفاً بأطر دعاء مصطلح الأدب الإسلامي وأطروحاتهم التي أشير إليها قبل قليل بصفتها هي الباعث على هذه الدراسة وستكون آراؤهم التي طرحوها هي محور النقاش . وهي آراء كثيرة منها آراء متميزة لا يمكن إلا أن يقف الباحث أمامها بشيء من التقدير والاحترام . ثم البحث عن سبب معقول دفع هؤلاء إلى المحاولة الجادة في تأطير منهج جديد للأدب في هذا الوقت بالذات وقد اتضح أن جميع الأطروحات والنظريات تتفق عندهم على معنى واحد هو الخوف من الحضارات المعاصرة والشعور بالضعف أمام قوة الجذب الهائل الذي يرون مجتمعاتهم الإسلامية تقبل عليه على حد ما يقول النص التالي^(٥٧):

« لا يخفى على أحد أن العصر الحديث قد حمل إلى العالم الإسلامي أحداثاً

كثيرة معظمها قاتم وموجع ولكنه حمل أيضًا هزة فتحت العيون على قضايا مهمة وحاجات ملحة . . . فالحصار الهائل الذي يعاني منه المسلمون جعل أطرافًا كثيرة في حياتهم تخرج عن المنهج الذي يريدونه سواء في الفكر أو الاقتصاد أو السياسة أو الفنون أو الأدب . . . وقد كان الأدب واحدًا من هذه الميادين، إذ تحول قسط وافر منه في عصرنا الحديث إلى مواكبة تيارات ونظريات شتى، وتطوع في معركة سلخ المجتمع الإسلامي من عقيدته وصار ظلًا للمذاهب أدبية وفكرية شرقية وغربية .

إذن محاولة الخروج من الحصار الهائل كما ورد في النص هو بعض أسباب هذا المنحى الجديد في الأدب وهو أمر مشاهد وحقيقة واقعة . والشعور عند عدد من المسلمين بهذا الواقع أو الحصار كما سباه النص جعلهم يبحثون عن مخرج^(٥٨) وهم تحت التأثير النفسي بسيطرة الحصار الهائل من الحضارات الغربية . والباحث عن الخلاص الآتي لما يواجهه من صعوبات لن يتمعن كثيرًا بالعواقب البعيدة النتائج المتوقعة لما يقوم به من عمل بل سيكون همه المخرج من الحصار وحسبه ذلك . وهذا الاجتهاد غير مسلم به فليس البحث عن مخرج من الواقع هو الحل الأمثل بل قد تكون المواجهة هي الأولى أو الانتظار للوقت المناسب أو حتى المهادنة عند الضرورة هي الأصلح .

وهناك سبب آخر رده دعاء المصطلح الإسلامي وهو المجازاة والمائلة لما لدى الناس من نظريات وفلسفات فعزّ عليهم ألا يكون للإسلام في أدبه مثلما للقوم في آدابهم، يقول أحد الداعين للمصطلح الجديد^(٥٩): (إذا كان أدباء ونقاد المدرسة المادية، ونحو المادية قد طرحوا نظرياتهم بهذا الخصوص أفلا يتحتم على الأدباء الإسلاميين أن يدلّوا بدلّوهم).

ويقول آخر^(٦٠):

(فيقال: أدب إسلامي على نحو ما قيل أدب وجودي وأدب اشتراكي وفي

الحقيقة لم تعد هذه القضية في حاجة إلى جهد كبير لإثباتها، فالأيدولوجيات التي ظهرت في الغرب وما زالت تظهر بين حين وآخر صنعت إطاراً أدبياً خاصاً بها وأنشأت مصطلحها الأدبي دون عوائق تذكر، وقد تقبل النقد أطرها وأجاز مصطلحاتها ودرسها دراسة وافية).

وقد اعتمدت النصوص السابقة على ما في الغرب وأشارت إليه وجعلته مبرراً لقيام مصطلح أدب إسلامي . فإذا وجد في العالم أدب وجودي واشتراكي فإن ذلك مشجع على مجاراته أو الاستئناس به بينما محور الجدل في أغلب آرائهم يحذر من الاقتداء بالغرب أو الشرق ويعيب الأدباء المسلمين أو العرب الذين قلدوا الثقافات الغربية أو الشرقية وانبهروا ببريقها ويعدون ذلك نقصاً في الدين وطعنًا في الأدب، ولكنهم لم يستطيعوا تجاهل ما يحدث في الغرب والشرق فجاءت آراؤهم مملوءة باقتباسات من الشرق والغرب تؤيد ما يذهبون إليه وأنه موجود في العالم المعاصر وأن الأدباء الغربيين والشرقيين يأخذون به ويفعلونه .

ونحن نختلف مع دعاة مصطلح الأدب الإسلامي الجديد ونقول : إنه لا يجب علينا أن نعمل ما تعمل الأمم الأخرى ، ولا يتحتم علينا أن نفتدي بهم ، فإذا كانت لهم نظريات مادية ونحو مادية كما يقول النص السابق ، فإنه ليس من الحزم أن نلغي شمولية الإسلام وتسامحه حتى نجاري القوم في مادياتهم . فالمجتمعات الإسلامية تؤمن بأن الإسلام عامل حاسم في حياتها حتى يومنا هذا وفي الوقت نفسه فإنه لا يوجد هذا الإيمان عند أهل تلك المبادئ المادية . ولا يمكن المقارنة بين مجتمعاتنا وتلك المجتمعات إلا إذا صدق الناس بعض آراء رواد مصطلح الأدب الإسلامي واعتقدوا بأن المجتمعات الإسلامية هي مجتمعات جاهلية منحرفة كما يقول النص التالي^(٦١) : «وعمر بهاء الدين الأميري شاعر سوري مسلم . . . رقيق العاطفة في تعبيره عذوبة تعبر عن عذوبة روحه

وهو يحاول في هذا المجتمع الجاهلي المنحرف الذي تشبكت حياته بحياته وتصطدم مفاهيمه بمفاهيمه . . يحاول أن يعيش مسلماً بقدر ما تطبق روحه .

ولا شك أن هذا نص متجاوز، وغيره مثله كثير في نظريات كتاب مصطلح الأدب الإسلامي التي اطلعت عليها ويكفي هذا النص غلوًا أنه حكم على المجتمعات الإسلامية بالجاهلية والانحراف دون تخصيص وعمم دون استثناء وهو تعميم خاطئ وتصور متوهم ولو كان أكثر حيطة أو ورعًا فوصف بعض الأنظمة مثلاً في العالم الإسلامي الحاضر بهذه الصفة أو وصفها كلها بذلك إذن لكان لقوله محمل والتمس له فيه عذر ولزله مخرج، أما أن يصف المجتمعات المسلمة المغلوبة على أمرها كلها بالجاهلية دون استثناء فهذا حكم مردود وتسرع غير مقبول . وقد دفعه إلى هذا الحكم الشعور بالحصار الثقافي الغربي والتوجه الذهني الذي كانت نتيجته البحث عن مخرج منه - أي من الحصار - والزعيم بأن الأمة هالكة كما يقول في مكان آخر من كتابه : (كانت في نفسي أزمة كبيرة أزمة الشعور بالضيق الكامل في الحياة وعبت الجهد في هذه الحياة المفضية إلى الزوال :

ثم ————ت بي دورات الليالي
وانطوى السحر الذي غشى خيالي
وإذا «بالحق» في الكون بدا لي
وإذا الناس جميعًا في ضلال
ما الذي يرجون في دنيا الزوال
أنا والوهم الذي يشغل بالي
في غد نذهب في طيات هاتيك الرمال
ثم يمضي الكون في التيه المعمي لا يبالي

وقد زعم أن هذه الآيات كانت تعبيراً عن أزمة شك عصفت به في فترة من حياته وانتهت باليقين . إلا أن المرء يجد أثر هذه الأزمة لا يزال ملازمًا لبعض الأطروحات التي تنقلت في ثنايا رؤياه للناس كما مر في نصه الأول وكما سيأتي في نص آخر . وقد تكون الأزمة قد تحولت عنده من الشك في الله إلى الشك في الناس وأعمالهم فجعل المجتمعات الإسلامية ضائعة ومعرضة غير مستفيدة من دينها أو إسلامها وفي هذا الرأي ما فيه من بعد عن المنهج العلمي والطرح الفكري وفيه الخروج عن أسس المعرفة العامة بحال المجتمعات الإسلامية التي لم تخرج عن دينها . يقول الكاتب^(٦٢) : (وقد كان يخطر في حسي دائماً أن العرب لم يستفيدوا من القرآن ولا من الإسلام في إنتاجهم الفني) . تلك خَطَرَات لا شك ، ولكنها خَطَرَات لا يبعثها إلا الوهم الذي لا يرتكن إلى حقيقة الواقع ، إذ كيف يصرح أديب مسلم في هذا العصر بأن العرب لم يستفيدوا من القرآن ولا من الإسلام في إنتاجهم الفني ، والكل يعلم أن الدراسات البلاغية جميعها والنصوص الأدبية والشعر منها خاصة إنما سخرت لخدمة القرآن والاستفادة من بلاغته وإعجازه في تطور الأساليب العربية الفنية منذ أن بدأت الحرب الهجائية بين المسلمين في المدينة المنورة ومشرقي قريش حتى استقرت النظريات الحقيقية للإعجاز القرآني . وملئت المكتبة العربية الإسلامية بالكتب التي كان محورها بلاغة القرآن وشواهد الشعر العربي وما تلا ذلك من دراسات فنية لنصوص مختارة من الأدب العربي والفن الشعري وكان إعجاز القرآن وأسرار البلاغة وغيرهما عشرات من الكتب قد اتخذت الإنتاج الفني مصدراً من مصادر الارتواء الوجداني . أفيحق بعد هذا كله أن يزعم أحد من الناس بهذه الصراحة العارية أن العرب لم يستفيدوا من القرآن ولا من الإسلام في إنتاجهم الفني؟! . والغريب أن هذا الزاعم لم يكذب يذهب أسطراً بعدما قال جملته تلك حتى نقضها مستشهداً بنص تداولته كتب الأدب وأحاديث السير . وهو أن العرب الوثنيين

فضلاً عن العرب المسلمين تأثروا بالقرآن واستفادوا منه ومنهم من قاده تأثره ذلك إلى الإسلام فيقول (٦٣): (فتلقوه - يعني القرآن - مأخوذ من مبهورين، حتى الذين لم يسلموا منهم. يتجلى ذلك في حديث الوليد بن المغيرة الذي لم يسلم؛ قال: فماذا أقول فيه؟ فوالله ما منكم رجل أعلم مني بالشعر، ولا برجزه ولا بقصيدة، ولا بأشعار الجن. والله ما يشبه الذي يقوله شيئاً من هذا. والله إن لقوله لحلاوة، وإنه ليحطم ما تحته وإنه ليعلو وما يعلى. كما يتجلى في كلام عمر حين أسلم: فلما سمعت القرآن رَقَّ له قلبي فبكيت، ودخلني الإسلام).

بأي القولين نأخذ بأقوله الذي يزعم أن العرب لم يستفيدوا من القرآن إلى اليوم أم بقوله الذي وافق ما كررته كتب الأدب وبيّنت إدراك العرب لإعجاز القرآن حتى المشركين منهم لم يحل شركهم وحربهم للدعوة وانصرافهم عن الإسلام بينهم وبين الاستفادة ذوقياً وفنياً من نص القرآن والتفاعل الوجداني به. ورأيه هذا لا ينقضه هذا البحث فحسب بل ينقضه رأي آخر لأحد كبار الداعين إلى مصطلح الأدب الإسلامي وهو يتفق معه في رؤاه ويوافقه في الأهداف والوسائل والغايات وقد وقف جهده على بيان سلامة الدعوة إلى المصطلح الجديد للأدب. وله في ذلك أكثر من كتاب يقول (٦٤): (إن القرآن جاء لكي يخاطب كينونة الإنسان.. عقله وحسه وروحه وأعصابه ووجدانه وجسده وأحلامه ورؤاه ومن هنا انبعث من بين دفتيه آلاف الخريجين على مرّ العصور كلهم كانوا ذواقين وكلهم كانوا نقاداً).

هؤلاء الآلاف الذين غابوا عند أحد رواد مصطلح الأدب الإسلامي حضروا عند رائد آخر في هذا المضمار وسبب الغياب والحضور عند كل منهما هو تأجج العواطف التي يناقشون فيها قضية مصطلح الأدب الإسلامي وضبابية الفكرة التي يريدونها، وسيرد فيما ينقل من أقوال بعضهم الخلط بين عواطف الإيمان

عند البشر وأخلاقيات الإنسان التي يفطر عليها . وهذا موضع للاستشهاد من كتاب «مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي» ينقض رأي كتاب «منهج الفن الإسلامي» سنورده ونكتفي به هنا^(٦٥): (لقد انطلق الجرجاني والأمدي والقيرواني ومثات غيرهم من بين صفحات القرآن وراحوا من ثم يتجولون في معطيات الشعر والنثر والفنون بعد أن علمهم كتاب الله الكثير من أسرار البلاغة والبيان وطرق الأداء والتعبير ومقاييس التذوق والنقد وأساليب الإبداع والجمال).

يخلص الأمر إلى أن التضارب الذي يراه المتابع لهذه الآراء لا يصعب تفسيره لأن انبعثت فكرة مصطلح الأدب الإسلامي كان الدافع إليها الخوف من المستقبل والريب في الحاضر والشك في الواقع الإسلامي المعاصر وهذه العوامل الثلاثة أو أحدها إذا تمكن من نفس الإنسان دفعه إلى العمل للخلاص ، ولكنه يبقى مدخولاً بالخوف والشك فتضيق أمام عينيه مسالك النظر وتحاصره رغبة السلامة فيقع في دائرة الضيق حتى لا يجد متسعاً في الأرض يؤمن خوفه كما قال الشاعر:

رأيت بلاد الله وهي عريضة على الخائف المذعور كفة حابل
ورؤية المجتهدين في تصنيف أدب الأمة الإسلامية - إلى إسلامي وغير إسلامي - رؤية من يعيشون في كفة حابل الخوف في هذا العصر، وهم على حق في تخوفهم وبحثهم عن المخرج إلا أنهم ليسوا على حق بارتكاب الخطأ من أجل البحث عن مظنة الصواب وإن كان لسان حالهم ينطق بمعنى الشاعر الإسلامي الأول :

لقد أظهر الجور الولاة وأجمعوا على ظلم أهل الحق بالفدر والكفر
وقد ضيقوا الدنيا علينا برحبها وقد تركونا لا نقر من الذعر

لكن الخوف مبالغ فيه والحركة الإسلامية هي الظاهرة القوية في هذا الوقت وليس هناك سبب في التعجل والابتداع لأمر قد يكون له ما بعده ، لا سيما إذا كان مما يمس بنياناً كاملاً مضت الأمة عليه منذ نزل القرآن ولم تفرط فيه ولم تصنفه على الرغم من المواجهة التي حدثت بين المسرفين على أنفسهم من الشعراء المسلمين الأولين وبين الملتزمين من النقاد الصالحين . فكان المخرج من معضلة عدم التزام الشاعر واضحاً عند القدامى من النقاد وهو تعيين الشعر الماجن أو الشاعر الفاسق ووصفه بمجونه وفسقه وتحديد الخروج على أدب الإسلام ، ولم يجدوا في رؤاهم الإسلامية ضيقاً يدفع بهم إلى التماس الأعذار والخروج بإجماع الأمة إلى التشتت والاختلاف والتصنيف الضيق الذي يدعو إليه مصطلح الأدب الإسلامي في هذا العصر.

أمر آخر ألمحت له النصوص التي نقلت عنهم وهو أنهم لا ينفكون يكررون الاقتداء والاستئناس بتعدد مذاهب الغرب والشرق في مناهج الأدب ومصطلحاته فيقولون^(٦٦): «وإذا كان التاريخ الأدبي لم يعرف مصطلح الأدب النصراني مثلاً فإنه قد عرف مصطلحات مرادفة لها مثل الأدب الميتافيزيقي (Metaphysical Literature) والشعر الديني (Religious Verse) والمسرح الديني (Religious Drama)». وغاب عنهم أن الغناء والموسيقى جزء من الطقوس الدينية التي تمارس في الديانات الأخرى ، وإذا وجدت فيها فهي لحاجة أهلها إلى ذلك ، أما الإسلام فإن إباحة هذه الفنون فيه موضع خلاف بين المسلمين . وهذا يعيدنا مرة أخرى إلى الجدل القائم حول الاقتداء بالغرب أو عدم الاقتداء به وما أخذه دعاة مصطلح الأدب الإسلامي على أبناء لغتهم وجلدتهم هو أنهم يقلدون الغرب ويسعون وراءه في كل صغيرة وكبيرة ويجعلونه لهم قدوة ومثالاً . فأين وجه الخلاف إذا عادوا هم إلى الغرب يقتدون به ويررون دعوتهم إلى المصطلح الجديد في الأدب الإسلامي بما لدى الغرب من مصطلحات ماثلة ولما

يتبع بالغرب من مناهج ومذاهب ولم يقفوا عند هذا، بل ذهبوا أبعد من ذلك حين وصفوا شعر النصارى الغربيين بأنه إسلامي وأن نقل ما لدى الغرب من شعر إسلامي أو إيماني هو أمر مهم ومطلوب كما يقول أحدهم: «لقد فتح الأستاذ محمد قطب الباب على مصراعيه أمام النقاد والفنانين الإسلاميين وبدأ الطريق فاخترنا نماذج من الأدب الإسلامي للشاعر الهندي طاغور، وللكتاب المسرحي الأيرلندي ج. م. سينج وعلى الأدباء والفنانين الإسلاميين أن يواصلوا المسير» (٦٧).

كما يردد رواد مصطلح الأدب الإسلامي في دفاعهم عن منهجهم الجديد كلمات ينقلونها عن الغربيين والشرقيين على مختلف مللهم ونحلهم ويصفونها بالقيم الإيمانية كقول بعضهم «فالقيم الإيمانية في مسرحية مركب بلا صياد» (٦٨). وقوله عن المسرحية نفسها: «نجد نموذجًا للأدب والفن اللذين ينبثقان عن تصور إيماني للحياة والعالم والأشياء دون اعتساف... هذا الانبثاق العفوي للتصور الإيماني الذي كثيرًا ما تقنا إليه في معطيات الإسلاميين الأدبية والفنية» (٦٩).

ربما يتقبل الناس منهم مثل هذه الإشارات إذ يصفون الإيمان والارتباط به. لأن الإيمان كلمة موجودة في الأديان جميعها لكن الذي يستحيل قبوله والتصديق به هو أن يتحول الإيمان عندهم إلى إسلام ويصبح شعر طاغور إسلاميًا ومسرحية سينج إسلامية وكذلك مسرحية «أليخاندر كاسونا» إذا كان الأمر كذلك أي إذا أصبح هؤلاء الأدباء الإسلاميين وأصبح شعرهم إسلاميًا فإن الأمر يحتاج إلى طرح السؤال الآتي. ما المراد بمصطلح الأدب الإسلامي؟ هل هو النخل والانتقاء للأدب الإنسانية وتلمس ما فيها من بقايا إيمانية أو أخلاق إنسانية؟ ثم لماذا يُخرج الأدباء الذين ينتمون إلى الإسلام في الوقت الذي يدخل

فيه أدب أقوام لا يؤمنون به بل يحاربونه ويعتقون أدياناً تحاربه وتضاده؟!

إن الباحث يقع في معضلة الاختلاف والتوافق عند هؤلاء ، ومعضلة التمايز والاندماج ومعضلة البحث عما يراد بالمصطلح الإسلامي وهل الكاثوليكي الأيرلندي والإسباني والهندوكي وأصراهم أصبحوا نماذج للأدب الإسلامي في شعرهم ونثرهم؟! .

لماذا يرفضون الشعر والأدب الذي أنشأه شعراء وأدباء منا إن لم يكونوا ملتزمين في شعرهم وأدبهم؟ فإنهم لا يزالون في حوزة الإسلام وحظيرة الدين ولا يعلم عن أحد منهم أنه أعلن كفره وخروجه من الملة . ثم كيف نقبل أدب قوم لم يعرفوا الإسلام ولم يؤمنوا به ثم نصفه بأنه يحمل نماذج إسلامية؟ ونطالب الأدباء المسلمين أن يجذو حذوهم .

إن بعض رواد مصطلح الأدب الإسلامي يندفعون بعواطف جياشة ويتلقطون النماذج ويبحثون عن الأمثلة ويقفون أمام مشكلات مزدوجة ألزمتهم بها عملية النخل والانتقاء والغربلة للفكر البشري كله ، وغفلوا عن معيار الأخلاق . فإذا وجدوا منه شيئاً مبثوثاً في الفكر الإنساني التقطوه وأشادوا به على أنه إيماني مرة وإسلامي مرة أخرى ولم يذكروا قول النبي ﷺ في هذا السياق : «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» . فما عند طاغور وسينج وكاسونا وغيرهم لا يعد نماذج إسلامية ولا إيمانية ، وإنما يعد من الأخلاق الطيبة التي فطر الإنسان عليها وجاءت الرسائل السماوية تتم مكارمها . أما معيار الإسلام فلا يسمح بهذا الادعاء الواسع الذي يجعل عبّاد البقر وأهل التثليث إسلاميين في الوقت الذي يخرج عن دائرة الإسلام أبناؤه وأهله إذا وجد أن بعض مضامين شعرهم وأدبهم لم تكن ملتزمة بالالتزام الإسلامي الكامل . لقد بلغ الأمر ببعضهم من أجل تسويق مصطلح الأدب الإسلامي أن يحول معنى نص أدبي عند بعض

الشعراء إلى فهم بعيد عن دلالاته المباشرة، فقد أخذ قصيدة صلاح عبد الصبور
«الناس في بلادي» وحللها حتى وصل إلى قوله :

وعند باب القبر قام صاحبي خليل
حفيــــــــــــــــد عمي مصطفى
وحين مد للساء زنـده المفتول
ماجت على عينيه نظرة احتقار
فــــــــالعام عام جـوع

فقال في معنى هذا النص :

«ولا يكتفي الشاعر بعرض هذه الصورة القذرة، بل ينهي القصيدة بلقطة
سريعة أشد كفرًا وقذارة.. فخليل الذي يرفع زنـده متحديًا للساء ينظر أيضا
باحترار..» (٧٠).

وهذا المقطع لا يحتمل إلا المعنى المباشر المعروف فقد وصف وفاة الشيخ
مصطفى وقيام الناس على دفنه وفيهم حفيده خليل الذي مد يديه إلى الساء
على قبر جده داعيا له كما يفعل المسلمون.

والكاتب يعرف ما يقول الشاعر ويعرف عادات المسلمين في الدفن والصلاة
وكيف يرفعون أيديهم عند قبور موتاهم داعين لهم بالمغفرة والرحمة. والشاعر
وصف ما اعتاد الناس فعله لكن نتيجة الحكم المسبق على الشاعر جعلت
الكاتب يتصور أن ذلك حين يأتي على لسان صلاح عبد الصبور فهو تحدُّ للساء
لا استمطار للرحمة على الميت :

وما لا نختلف مع الكاتب حوله هو أن جو القصيدة استهزاء بالدين وهي
تحمل مقطعا هو كفر بلا جدال لكن الكاتب تجاوزه واختار مقطعا يصور

الخشوع والدعاء للميت وجعل مد اليدين بالدعاء تحدياً للسماء .

ولو كان هذا المقطع في شعر طاغور أو كاسونا أو سينج فلربما كان إسلامياً يظهر الخوف من الله والرغبة في رضوانه ، والعدل يقضي أن توصف قصيدة «الناس في بلادي» بأنها استهزاء بشعائر الإسلام وأن الشاعر سخر وتهكم من خليل وهو يرفع يديه إلى السماء يدعو الله لجدّه ، والحكم على القصيدة لا يختلف عليه اثنان ذلك هو الفهم الصحيح للنص دون تمحك وذلك هو الذي يجب أن يلتزم به الناقد المسلم (٧١) ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَيْكُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ الآية (٨) سورة المائدة .

لماذا الاعتراض على مصطلح الأدب الإسلامي؟

الإجابة عن هذا السؤال تأتي من كتاب «مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي» الذي يوطئ له المؤلف بقوله: «هذا الكتاب دعوة إلى التنظير وإلى حوار يسبق التنظير حول عدد من المفهومات الأساسية والفرعية في ميدان الأدب، وذلك لإبراز الرؤية الإسلامية للأدب وتفصيل الحديث في مهمته، وصياغة الأصول الأولى للمقاييس والقواعد التي يأخذ بها الأدباء والنقاد والدارسون، فما الأدب الذي نريده لمجتمعاتنا الإسلامية؟ وما مهمته؟ وأين تقع القيم الفنية فيه؟ وما مقدار اهتمامنا به؟ وما المكانة التي سنعطيهها للأدب في ساحاتنا العلمية؟ وكيف ننظر إليه وسط تطلعاتنا إلى التطور والتقدم؟ وكيف نتعامل مع الأجناس الأدبية الجديدة؟ وماذا نأخذ من مذاهب الأدب الغربي وماذا نترك؟» (٧٢).

النص السابق يحمل موضع الخلاف ومنطلق الجدل حول مصطلح الأدب الإسلامي الجديد وقد ملئ بأفكار متشابهة لما يراد بالأدب الإسلامي أو ما سوف يعنيه مصطلح الأدب الإسلامي . فهو تارة دعوة للتنظير ودعوة إلى حوار يسبق التنظير، وهو تارة أخرى تفصيل في مهمة الأدب وصياغة الأصول الأولى له، ثم

هو وضع للمقاييس والقواعد التي سيأخذ بها الأدباء والنقاد . أما سؤاله عن ماهية الأدب الذي نريده ، وما إلى ذلك من مواقف التساؤل المحيرة القول بأننا نضع بدايات أولى وأصولاً جديدة للأدب فإنها تجعل المتابع في حيرة لأنها لا تجيب عن مصير الموروث الهائل من الأدب الذي سبق فترة التنظير والحوار اليوم ، ذلك الموروث الذي بدأت طلائعه منذ بعث محمد ﷺ إلى يومنا هذا ، كل ذلك الإرث الأدبي الباذخ تجاهله السؤال وألغاه ولكنه لم يستطع الاستقلال عنه فحوّله إلى مادة للاجترار والنخل والانتقاء والتصنيف ضمن أطر المصطلح الجديد ، فقد وجد دعاة مصطلح الأدب الإسلامي أن الإبداع ضمن المنهج الذي حددوه غير قوي وأن المحاولات المستميتة التي قام بها بعضهم دون مستوى التذوق الفني فعادوا إلى معين الأدب العربي الإسلامي فوجدوه زاخراً برؤى بعثها الإسلام ولهج بها الشعراء العرب المسلمون غفو الخاطر في تمثيل إيماني صادق نشره في شعرهم ونسقه في مقاطع أدبهم بتأثر ذاتي غير مفروض وليس ملتزمًا التزامًا يحصره في أطر الأطروحات التنظيرية ، فسلم أداؤهم من الجفاف ، وتناغم مع عواطف السباحة والرحمة وتجاوب مع مكارم الأخلاق وفضائل الإسلام .

والسؤال الذي يطرحه دعاة مصطلح الأدب الإسلامي يثير مشكلات البداية أو يعلنها ويبحث عن أصول حادثة جديدة للأدب المطلوب ، وكأن الساحة الأدبية خلّو من البدايات والأصول الفنية ، وكأنها الأمة الإسلامية لم توجد إلا اليوم أو أن الإسلام جاء توّاً لنبحث عن أدب يناسبه ويوافقه .

وهنا يكون موضع الخلاف أو السؤال المنغلق في ذاته على الرغم من أن هذا الانغلاق لم يغيب عن بال الداعين إلى مصطلح الأدب الإسلامي وقد تصدى لعرضه الدكتور عبد الباسط بدر في كتابه مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي (٧٣)

تحت عناوانات شتى وبثه في صفحات الكتاب كله ، مثل قوله في أحد فصول بحثه الذي قدمه لندوة الأدب الإسلامي : « الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه »^(٧٤) وهو طرح مرفوض في معناه وغير مقبول في مبناه ؛ لأن الأدب الإسلامي لا يرفضه مسلم ولا يعترض عليه . والأصلح - وقد لجأ إلى هذا الطرح - أن يقول رأي دعاة مصطلح الأدب الإسلامي ورأي معارضي هذا المصطلح ، وقد زاد الطين بلة بأن جعل نفسه الخصم والحكم في ذلك ؛ إذ يقوم بطرح سؤال افتراضي مجرد ثم يجيب عنه من وجهة نظره هو وبتصور نظري مجرد أيضاً ، وفي سبيل حماسته التي نقدرها له ونحترمها ، ذهب يجمع في بعض الصفحات بين النظريات والنماذج كقوله :^(٧٥) « إن الأدب ولد في أحضان العقيدة ونشأ في طبيعته حاجة للارتباط بها . فلما بدأ الأفراد والمجتمعات بالتحلل من العقيدة الدينية اتجهت تصوراتهم إلى عقائد بديلة كما رأينا » . ثم يقول : « وقد شهدت الأمم النصرانية تحللاً قوياً من العقيدة في عصر النهضة الصناعية » .

وفي صفحات أخرى يناقش نظريات الأدب على أنها نماذج كقوله : « إن نظير الأدب الإسلامي إنصاف للعقيدة الإسلامية ، فالعقيدة متهمة عند المعارضين والمشككين بأنها لا تشجع الأدب لأنه يعتمد الخيال ، والخيال في فهم القاصرين نوع من الكذب لا يرضاه الدين »^(٧٦) .

وعلى الرغم من حشد الأدلة المقبولة على سلامة البحث عن مصطلح جديد للأدب ومسوغات هذا البحث والاحتراز الحصيف عند بعض المؤلفين الذين اطلعت على أعمالهم ومن أهمها وأكثرها حماسة كتاب الدكتور عبد الباسط بدر (مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي) إلا أن هذه الآراء تبقى اجتهاداً فردياً ورأياً شخصياً يمثل وجهة نظر يسهل الرد عليها من الغير على شمولية الإسلام وأدبه

وثقافته . ويسهل استغلالها من قبل الذين يترصون بالمسلمين وبالأدب الإسلامي ، ويسهل وصفها عند آخرين بأنها طائفية أدبية جديدة ويسهل مقابلتها بشييه سابق نال حظاً سيئاً ونقدًا لاذعًا وهو لويس شيخو في كتابه شعراء النصرانية .

ويسهل التوريط الإيجابي لهذا المصطلح حتى يحشر في زاوية ضيقة ثم يحاكم على أنه نموذج للأدب الإسلامي . ويسهل أشياء وأشياء كثيرة لم تخطر على بال دعاة مصطلح الأدب الإسلامي ولا على بال معدّ هذا البحث ولكن الأمر لا يزال في دائرة النقاش وفي مخاض التجربة ولعل وجهة نظر أخرى مثل هذا البحث تظهر ولو جزءًا يسيرًا لما قد يكون عليه الرأي الآخر حتى وإن كانت هذه الوجهة لا تختلف في الغاية التي يسعى إليها دعاة مصطلح الأدب الإسلامي وإنما تختلف في الوسائل التي تحقق تلك الغاية .

وقد نطلب من المتحمسين إلى المصطلح الجديد النظر في النقاط الآتية والمراجعة الواعية على ضوءها :

١ - نؤمن أنه لا مشاحة في الإصلاح لو كان هذا المصلح الحادث مبنياً على دراسة للأدب قائمة على وضوح في الرؤية يمكن أن يصنف بعد استقرائه هذا التصنيف ويطلق عليه هذا الاصطلاح إذ لا مشاحة في ذلك .
وليس هناك حاجة تدعو لتحويل المصطلح أو تغييره أو تخصيصه فيما لو كان مصطلحاً مجرداً تعارفه الناس ، فما بالك إذا كان هذا المصطلح يخص عموم الإسلام لصالح أدب يتوقع حدوثه أو ينظر له قبل أن يوجد على أرض الواقع ؟

٢ - إن الإسلام معنى شامل للحياة كلها وإضافة صفة الإسلام إلى جزء من مناهج الحياة أو نشاط فكري ، وتعريفه به يحجر الأجزاء الأخرى منه ، ويسلبها هويتها ويجردها من انتماؤها ويدفعها إلى أن تنصرف للبحث عن

صفة أخرى ترضاها أو تتضمنها غير صفة الإسلام . وهذا لن يكون في صالح الأدب ولا في صالح الإسلام .

٣- إن الصفة تابعة للموصوف كما يقول النحويون وعندما يصف بعض النقاد أدباً ما بأنه اشتراكي أو وجودي أو ماركسي . . إلخ فإن ذلك استقراء للأدب ووصف له بعد وجوده ، وهو رأي نقدي تابع للعمل غير سابق عليه وليس تصوراً لما يمكن أن يوجد . أما ما يسمى بمصطلح الأدب الإسلامي أو ما يمكن أن يوصف بهذه الصفة فإنه لم يوجد حتى الآن ، ودعائه يخططون لإحداث شيء وإيجاده يضعون أطراً فارغة لتملأ بعد ذلك بما ينطبق من أوصاف ، وعندما يحدد أدب ويقنن فإن ذلك التحديد يخضعه للتأطير القسري ويحد من قدرات الأديب ويلزمه بتصوير مسبق ويضيق عليه دائرة الإبداع في شكل إلزامي تفرضه إرادة مسبقة للعمل الفني وهنا تحدث إشكالية التقنين وما يتبعها من تقريرية الأداء وصرامة الالتزام .

٤- المفروض أن يكون العكس أي أننا يجب أن نصنف الأدب الماجن والفاقد والمكشوف ونحدده ونحصره ونضيق عليه ونسميه باسمه فيبقى الحجر والحصار للأدب المرفوض دينياً ويبقى الشمول والانطلاق للأدب العربي الإسلامي دون تعليق لافتة الإسلام عليه لتكون القاعدة العريضة للأدب العام الذي لا يحصر ولا يقنن .

٥- إن دعاة مصطلح الأدب الإسلامي قد مضى على نشاطهم عشر سنوات كلها حماسة وعمل دائب للتنظير وتبنت جامعات كبيرة الفكرة وعقدت مؤتمرات لها أيضاً وألفت كتب لا بأس بعددها وقامت دراسات عليها لكن أغلب أعمالها وأهم نشاطاتها انصب على التنظير ولم يخط خطوة ناجحة أو مبشرة بنجاح في الجانب الإبداعي .

٦- كل ما اطلعت عليه من كتب وبحوث ومحاضرات ومقابلات صحفية مما تناولت الأدب الإسلامي تحدثت من منطلق عاطفي يقدر ويحترم وإن لم يقدم حجة مقبولة إسلامياً ولا مبرراً دينياً، ولا اقتداء بأحد من سلف الأمة ولا جماعة المسلمين بل إن أكثر تلك الدراسات انضباطاً في التقنين هي دراسة الأستاذ محمد قطب «منهج الفن الإسلامي»، ودراسة الدكتور عماد الدين خليل، وفي هاتين الدراستين مصداق لحديث رسول الله ﷺ لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القعدة بالقعدة حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه»، فقد استدلا على ما يذهبان إليه من تقسيم الأدب إلى ديني وغير ديني بما فعل الغربيون والشرقيون فأورد الأستاذ محمد قطب طاغور مثلاً شرقياً والراكسون في البحر RIDERS to the sea للكاتب الأيرلندي Jim Sunig مثلاً غربياً ثم ذكر الكاتب الأستاذ قطب أنه أورد المسرحية «لأنها تحمل طابعاً نصرانياً واضحاً شديد الوضوح بمقدار وضوح الهندوكية عند طاغور». ومثل ذلك مسرحية مركب بلا صياد لكاسونا التي استشهد بها الدكتور عماد الدين خليل.

والفارق بين الإسلام والنصرانية لا يخفى عليهما، لكن بحثهما عما يسوغ رأيهما أجهلها إلى المقارنة وأنسأهما التحذير من الاقتداء بغير المسلمين في أمر الدين لا سيما أننا نعلم أن النصرانية قد فصلت أمر الحياة عن أمر الآخرة في حين أن الديانات الشرقية ومنها الهندوكية تهتم بالروح وتسرف بسأتهما حتى الفناء. وليس ذلك من شأن الإسلام في شيء، لأن المسلمين يعتقدون شمولية الإسلام للعالم والآخر.

٧- تتصف بعض النظريات التي طرحت للأدب الإسلامي بالبعد عن الحس الأدبي وتوغل بالسذاجة المتناهية وتسرف في حسن الظن ولو اتبعت - لاسمح الله - لباءت المحاولة بالفشل الذريع بل لأصبحت نكتاً

وأقاصيص سمر، وهذا النص مثال أقتطفه من نظرية الأدب الإسلامي
للأستاذ الدكتور علي مصطفى يقول (٧٧):

«إنما يصورون ساحة الإسلام - يقصد الشعراء - ويسره فيمشروعية
التيهم ورخصته عوضاً عن الماء لكي يفرس في نفس المؤمن غريزة الطاعة
والانقياد لله عز وجل خالقه ومعبوده. وفي أركان الصلاة بصور الغاية
التشريعية منها فهي تصل العبد بربه خمس مرات في اليوم واللبلة لكي
يجدد العهد مع ربه في أوقات متفاوتة وينزع نفسه من أثقال المادة والحياة
في اليوم خمس مرات ليظهر النفس من أعماقها، وكذلك فالصلاة تطهر
البدن والشوب من أوساخ الحياة خمس مرات ليظل المؤمن نظيفاً ظريفاً
طاهراً عفيفاً وهكذا يتخذ الشعر طريقه في فقه التيمم وأركان الصلاة
وكذا في بقية العلوم الإسلامية العربية».

ويقول (٧٨): «وفي القصة يقوم البطل فيصلي بالحاضرين ويقرأ على
أسماعهم في الصلاة آيات من القرآن».

لو لم يكن في مصطلح الأدب الإسلامي إلا فتح الباب لمثل هذا الذوق
المنهوك والفهم العقيم لوجب إلغاؤه وصرف النظر عنه حتى لا تأتي
تصورات أكثر سذاجة وعمقاً. ثم تعدّ من الأدب الإسلامي. وينظر إليها
على أنها نماذج له فيخسر عندئذ مكانته في النفوس ويصبح موضوعاً
للتندر والسخرية وتتاح الفرصة لأدب غير ملتزمة فتنهض بوظيفة الأدب
وتقوم حجتها على فشل تجربة الأدب الإسلامي.

٨- إن تصنيف الأدب الإسلامي خطوة تدفعه إلى زاوية ضيقة من زوايا الحياة
الواسعة وتفسح المجال لغير الأدب الملتزم أن ينتشر ويمارس الفنون
العامة التي يتجافى عنها الأدب الإسلامي، ويتجاوب مع عواطف

الناس وشعورهم ، والإقرار بوجود أدب إسلامي اعتراف ضمني بحق الأدب غير الإسلامي أن يوجد وأن يعيش ، ولنفرض أنه وجد في الأمة شعراء ممتازون ولا نرضى منهجهم في الشعر وهم من أبنائنا وأهل ملتنا أفنخرجهم من دائرة الانتساب إلى أدب الإسلام ، وهب أننا أخرجناهم ، هل نستطيع حصارهم حتى يموت أدبهم ؟ الواقع أنهم سيجدون وسيلة أخرى للحياة ومجالاً واسعاً للقول وربما يصبحون الأقوى فنيًا والأقدر على التفاعل الوجداني مع شعور الناس والأكثر انتشاراً على الساحة . وأخيراً نحن نحارب العلمنة ونزعم أننا نخلص في حربها ، أوليس هذا الذي يدعو إليه بعض المجتهدين خطوة صحيحة في سبيلها . عندما يجعلون أدب الأمة مقسماً إلى أدب ديني ملتزم وأدب دنيوي مرفوض مبعد مطارد محكوم عليه بالخروج عن دائرة القبول والإسلام .

إن هذا البحث يتوجه إلى المخلصين الذين يريدون خيراً للعربية وأهلها ويدعوهم إلى النظر في أمر اصطلاح الأدب الإسلامي والتأني قبل الإقدام بالقطع ويدعوهم أيضاً إلى النظر في آراء علماء المسلمين في الأدب منذ فجر التاريخ حتى يومنا هذا . وللدراسة الواعية لوجوه الاحتمالات والنتائج الممكنة والمتوقعة ، آخذين في حساباتهم حال الأمة الإسلامية وحاضرها الذي يعرفونه . لا سيما وأننا نراها تقبع في آخر قائمة أمم الأرض . إن فتح جبهة مصطلح الأدب الإسلامي في هذا الظرف العصيب مجازفة غير مؤكدة العواقب وإقدام شجاع تنقصه الحكمة . وما هذه الورقة إلا محاولة لوضع علامة استفهام قد يسهل تجاوزها إذا صح العزم واتضحت الرؤية بسلامة السير في منهج يقوى به الأدب العربي الإسلامي وتقوى به الرابطة المكنية بين الإسلام وموروث الثقافة العربية الخالدة التي توارثتها الأجيال ومضى عليها سلف الأمة وأجمع عليها المسلمون منذ فجر الإسلام حتى اليوم .

الموامش

- (١) الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه، مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ١١.
- (٢) الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه، ص ٢.
- (٣) الأنبياء، الآية ٥.
- (٤) الصافات، الآية ٣٦.
- (٥) الطور، الآية ٣٠.
- (٦) يس، الآية ٦٩.
- (٧) الفرقان، الآية ٥.
- (٨) العمدة، ج ١، ص ٢٧.
- (٩) العمدة، ج ١، ص ٢٧.
- (١٠) العمدة، ج ١، ص ٥٣.
- (١١) ديوان سحيم ص ٥
- (١٢) ديوان زهير بن أبي سلمى، ص ٨٢.
- (١٣) العقد الفريد، ج ٥، ص ٢٩١.
- (١٤) ديوان زهير بن أبي سلمى، ص ١٠.
- (١٥) ديوان حميد بن ثور الهلالي، ص ٣٨.
- (١٦) ديوان قيس، ص ٩.
- (١٧) سبقت الإشارة إلى قصة عمر مع الحطيئة وعبد بني الحسحاس.
- (١٨) طبقات فحول الشعراء، ج ٢، ص ٦٣٩.
- (١٩) طبقات فحول الشعراء، ١٧٢.
- (٢٠) ديوان عمر، ص ٨٨.
- (٢١) روت كتب الأدب أن نافعا بن الأزرق ومعه قوم من المسلمين كانوا في المسجد يسألون ابن عباس عن أحاديث النبي فانصرف عنهم إلى سماع عمر بن أبي ربيعة.
- (٢٢) الأغاني، ج ١، ص ١١٤.
- (٢٣) الأغاني، ج ١، ص ١٨٥.
- (٢٤) روى أبو الفرج الأصفهاني رفضه للشهادة عند الموت واعتراضه على حظ الذكر والأنثى في الميراث، انظر الأغاني، ج ٢، ص ١٦٥.
- (٢٥) كان أبو عمرو الشيباني يخرج إلى البادية ومعه الورق والمداد فيدون ما سمع، ولما جمع أشعار العرب كانت نيفا وثلاثين قبيلة فكان كلما عمل منها شعر قبيلة وأخرجه للناس كتب مصحفًا وجعله في مسجد الكوفة حتى كتب نيفًا وثلاثين مصحفًا بخطه. ديوان الشهاخ، ص ٢٢.

- (٢٦) الشعر والشعراء، ج١، ص ٨١.
- (٢٧) الشعر والشعراء، ج١، ص ٨٥.
- (٢٨) الشعر والشعراء، ج١، ص ٨٥.
- (٢٩) الشعر والشعراء، ج١، ص ٧٥.
- (٣٠) الشعر والشعراء، ج١، ص ٧٦.
- (٣١) الشعر والشعراء، ج١، ص ٧٩.
- (٣٢) فحولة الشعراء، ص ٨٢.
- (٣٣) فحولة الشعراء، ص ٤٢.
- (٣٤) فحولة الشعراء، ص ٤٢، ٥٣.
- (٣٥) فحولة الشعراء، ص ٥٢.
- (٣٦) فحولة الشعراء، ص ٥٣.
- (٣٧) فحولة الشعراء، ص ٤٧.
- (٣٨) مثل أبي نواس وأبي الطيب وغيرهما من شعراء العربية في عصور الازدهار.
- (٣٩) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ١٦.
- (٤٠) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ١٩.
- (٤١) الوساطة، ص ٦٣.
- (٤٢) أول البيتين هو قوله:
- يترفشن من فمي رشقات هنّ فيه أحلى من التوحيد
والثاني:
- وأبهر آيات التهامي أنه أبوكم وإحدى مالكم من مناقب
الوساطة، ص ٦٣.
- (٤٣) الوساطة، ص ٦٤.
- (٤٤) أسرار البلاغة، ص ٢٠٣.
- (٤٥) أخبار أبي تمام، ص ١٧٢.
- (٤٦) يتيمة الدهر، ج١، ص ٢١٠.
- (٤٧) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٢٩٣.
- (٤٨) أسرار البلاغة، ص ٣.
- (٤٩) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٣٠٨.
- (٥٠) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٣٠٩.
- (٥١) أحصى رواد مصطلح الأدب الإسلامي أسماء عدد من الشعراء والأدباء الذي أخذوا عليهم مأخذ دينية فكانت سبعة وعشرين اسماً وردت في مؤلفاتهم. انظر مقدمة لنظرية الأدب

- الإسلامي ص ٥٧ وأدباء العربية وشعراؤها المعاصرون بلغوا في دولة واحدة ألفين وخمسة
أديب .
- (٥٢) العقد القادم والمستقبلات البديلة، ص ١٩١ .
- (٥٣) العقد العربي القادم والمستقبلات البديلة، ص ٢١٢ .
- (٥٤) سبق أن سئلت عن مصطلح الأدب الإسلامي بمفهومه الحالي فرفضت الفكرة وعللت رفضي
لذلك المصطلح وبينت رأيي في مقابلة منشورة في مجلة الدعوة في عددها ١٢٠٣ عام ١٤١٠ هـ .
- ١/١٦ / ١٤١٠ هـ، ١٧ أغسطس ١٩٨٩ م، التي تصدر في الرياض .
- (٥٥) يرى الباحث أن احتمالات نجاح منهج الأدب الإسلامي في الصورة التي تعرضها الآراء الموجودة
حتى الآن معدومة بل يكاد يحزم بفشل التجربة وضررها على الإسلام والأدب .
- (٥٦) ستردد فيها يأتي إشارات إلى كتاب نصارى معاصرين وإلى غيرهم بأن شعرهم شعر يحمل نماذج
إسلامية أو إيمانية .
- (٥٧) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٨ .
- (٥٨) انظر مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٨ .
- (٥٩) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٥ .
- (٦٠) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٩٠ .
- (٦١) منهج الفن الإسلامي، ص ١٩٢ .
- (٦٢) منهج الفن الإسلامي، ص ٦ .
- (٦٣) منهج الفن الإسلامي، ص ٧ .
- (٦٤) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٢٠٥ .
- (٦٥) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٢٠٧ .
- (٦٦) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٩٠ .
- (٦٧) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٢١٧ .
- (٦٨) مسرحية مركب بلا صياد كتبها الكاتب الكاثوليكي الإسباني المتطرف «أليخاندرو كاسونا»
وسنشر إليها مرة أخرى .
- (٦٩) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٢١٥ .
- (٧٠) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٧٦ .
- (٧١) سورة المائدة، آية رقم ٨ .
- (٧٢) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ١٠ .
- (٧٣) انظر ص ٨١ .
- (٧٤) بحث قدم إلى ندوة الأدب الإسلامي المنعقدة في جامعة الإمام عام ١٤٠٥ هـ .
- (٧٥) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٤٤ .

- (٧٦) المصدر السابق، ص ٤٨.
- (٧٧) منهج الفن الإسلامي، ص ٢١٢.
- (٧٨) نظرية الأدب الإسلامي، ص ٣٦.

المراجع

- ١ - الأدب بين أنصاره ومعارضيه، الدكتور عبد الباسط بدر، بحث مقدم لندوة الأدب الإسلامي المنعقدة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤٠٤ / ١٤٠٥ هـ.
- ٢ - الأغاني، أبي الفرج الأصفهاني، دار الثقافة بيروت، ط ٤، ٩٨-٧٨.
- ٣ - أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، ت محمد رشيد رضا، دار المعرفة ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م.
- ٤ - أخبار أبي تمام.
- ٥ - تاريخ النقد الأدبي عند العرب من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، تأليف الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م.
- ٦ - ديوان حميد بن ثور الهلالي، تحقيق عبد العزيز الميمني، ١٣٧١ هـ / ١٩٥١ م.
- ٧ - ديوان زهير بن أبي سلمى، تحقيق فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة.
- ٨ - ديوان سحيم عبد بني الحسحاس، تحقيق عبدالعزيز الميمني، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٥ م.
- ٩ - ديوان عمر بن أبي ربيعة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ١، ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م.
- ١٠ - ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق ناصر الدين الأسد، دار صادر، ط ٢، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م.
- ١١ - الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط ٣، ١٩٧٧ م.
- ١٢ - طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، ت محمود محمد شاكر، بدون تاريخ، مطبعة المدني.
- ١٣ - العقد العربي القادم والمستقبلات البديلة، مركز دراسات الوحدة العربية، مجموعة مقالات ندوة عقدت في ٢٥ / ٤ / ١٩٨٥ م عن المستقبل العربي، نشره مركز دراسات الوحدة العربية.
- ١٤ - العقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد أمين وزميليه، ط ٣، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٥ م.
- ١٥ - العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، أبي علي الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل الطبعة الرابعة ١٩٧٢ م.
- ١٦ - فحوالة الشعراء، أبي سعيد الأصبغي، تحقيق عبد المنعم خفاجي وطه الزيني.
- ١٧ - مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، عبد الباسط بدر، دار المنار، ط ١، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.

- ١٨- منهج الفن الإسلامي، محمد قطب، دار الشروق، ص ٦. ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
- ١٩- مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، عباد الدين خليل، ط ١، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، مؤسسة الرسالة.
- ٢٠- نظرية الأدب الإسلامي، الدكتور علي علي مصطفى، بحث مقدم لندوة الأدب الإسلامي المنعقدة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤٠٤ / ١٤٠٥هـ.
- ٢١- الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي علي عبد العزيز الجرجاني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمود البيجاوي، منشورات المكتبة العصرية.
- ٢٢- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، عبد الملك الثعالبي، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.



تقليد عمرو بن العاص ولاية مصر

د. محمد أحمد محمد

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد خاتم النبيين، وأفضل المرسلين، وبعد فهذا موضوع يتناول «تقليد عمرو بن العاص ولاية مصر» دعائي إلى كتابته طرح نموذج يتصل بنظم الحكم والإدارة في عهد الراشدين، ويعكس الشكل المثالي للحكم المركزي الذي وضع أساسه الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وسار على نهجه الخلفاء من بعده، ويظهر بوضوح ما كان يسعى إليه الخلفاء حينئذ لربط الأمصار المفتوحة بمركز الخلافة بما يحقق الوحدة تحت راية الخلافة بحيث يأتي حكم الولايات موصولاً باتجاهات مركز الخلافة السياسية والإدارية والعسكرية.



ونعني بولاية مصر الإمارة أو السلطة التي تولاها عمرو بن العاص في مصر بوصفه نائباً عن الخليفة، أما تقليد تلك الولاية، فيشير إلى المعنى الاصطلاحي الذي يحمل أن هناك عهداً استصدره الخليفة عمرو بن الخطاب لعمرو بن العاص بولاية مصر، وعلى الرغم من أن الوثائق التي زخرت بها المصادر قد خلت من الإشارة إلى ذلك العهد، فإن الدراسة تؤكد أن الخليفة عمر بن الخطاب أسند ولاية مصر إلى عمرو بن العاص بعقد الاختيار؛ الأمر الذي يشير إلى أنه قد ولاه الإمارة العامة، والتي جمع فيها عمرو بين الولايتين الخراج والصلاة.

ويعالج البحث نوع ذلك العهد الذي تولى بمقتضاه عمرو بن العاص ولاية مصر الأولى (٢٠ - ٢٣ هـ)، وقيامه باختصاصاته والدوافع التي كانت وراء اختيار عمرو لهذا الدور، ولا يتطرق بطبيعة الحال إلى الأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها مصر في أول عهود مصر بالإسلام حفاظاً على وحدة الموضوع.

هذا وبدأت البحث بعرض للعوامل التي أسهمت في اختيار عمرو بن العاص قائداً لفتح مصر، وعالجت في الجانب الثاني إسناد تلك الولاية إليه بعد نجاحه في فتحها من قبل الخليفة، وأنهت البحث بفصل تناولت فيه بالشرح قيام عمرو بن العاص باختصاصات عقد الاختيار

هذا والله من وراء القصد

اختيار عمرو بن العاص قائدا لفتح مصر:

يمتد البحث في أول عهود مصر بالإسلام إلى جوانب عديدة، وترتبط هذه الجوانب بالظروف التي عايشها العرب في ظل تطور الأحداث الناشئة المواكبة لحركة الفتوح الإسلامية في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه كما أنها تتصل بأعلام العرب ممن كان لهم دور في تثبيت أقدام العرب في بلاد الشام - بالذات - ومن كان منهم على صلة بالعناصر الاستيطانية في النواحي المزمع فتحها، ومدى ما وقف عليه الخليفة من جهود هؤلاء توطئة لقيامه باستنهاض نفر منهم أو قائد من بينهم ليسند إليه مهمة فتح هذه الناحية أو تلك في ظل ظروف ملائمة تستوجب الضرورة بهذا الفتح، فضلا عما يستلهمه هذا القائد من مواهب وقدرات عسكرية وأخرى عقلية تمهد له النجاح فيما أسند إليه من سبيل بشأن الفتح. ومن الثابت أن الخليفة عمر بن الخطاب قد أسند مهمة فتح مصر إلى عمرو بن العاص، وكان نجاح هذا الأخير في إتمام هذه المهمة قد أبقاه في مصر واليًا عليها في أول عهود مصر بالإسلام، على أن اختيار الخليفة لعمرو ابن العاص للقيام بهذه المهمة له ما يبرره، ذلك أن الخليفة عمر بن الخطاب كان حريصا على اختيار أعلامه بهذا الخصوص وفق شروط دأب على التأكد من تثبيتها في رجال يعينهم من أعلامه، في وقت يلزم فيه أن يتخير ولاته وعماله لتعذر مباشرته لجميع الأمور ولئلا يشتغل عن التدبير^(١) وروي عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه قال (ينبغي أن يكون في الوالي من الشدة ما يكون ضرب الرقاب عنده في الحق قتل عصفور، ويكون فيه من الرقة والعفو والرحمة والرافة ما يجزئ من قتل عصفور...)^(٢).

على أن ما أسلفناه ينهض بنا إلى البحث في الظروف التي استنهضت الخليفة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بضرورة فتح مصر، واختيار القيادة العربية

اللازمة للقيام بهذا الفتح ، كما أنها تنهض بنا إلى البحث في هذه القيادة . فيما هو لصيق بها من قدرات ومواهب ، وما أثبتته في ميدان الجهاد ، وما يجدر ذكره أن الضرورة بفتح مصر ، والشخص الفاتح جانبان متلازمان كل التلازم ، متداخلان كل التداخل ، ويصعب على الباحث الفصل بينهما ، ذلك أن ثانيهما تمهيد طبيعي لتحقيق أولاهما وأن أولاهما مدخل طبيعي لاختيار ثانيهما .

كانت القيادة العربية في حاضرة الدولة تتخذ من الإجراءات والترتيبات التي تكفل نجاح عملياتها العسكرية وفق نظام محكم تمليه ظروف التوسع ، كاتخاذ قرار بتأمين المواقع التي تم فتحها أو ضرورة غزو موقع جديد أو إرسال الإمدادات العسكرية لموقع ترى أنه في ميسر الحاجة إلى ذلك لإحكام القبضة العربية وهيمنتها ، درءاً للأخطار ومنعاً للحركات التي تستهدف كسر هذه الجهود من الخلف ، ومن هنا كانت القيادة العربية تباشر عمليات التوسع في العراق وفارس والشام في صور متكاملة بحيث صار من اليسير وفق الضرورة العسكرية أن ترسل إمدادات عسكرية من العراق إلى الشام الأكثر صعوبة ، وأعظم خطراً في فتحها واحتوائها^(٣) ، - وعلى هذا المنوال - شرع المسلمون في فتح مصر تأميناً لحدود الشام الجنوبية ، واستكمالاً لحركة التوسع وتثبيتاً للسيادة العربية في الولايات البيزنطية .

كان لمصر من التمايز والخصوصية من حيث موقعها الجغرافي والسياسي ما يجعل للعرب المسلمين بالضرورة الرغبة في دخولها والاستيطان بها ، وأول ما يقابلنا من أمر خصوصية مصر وتمايزها عن غيرها من المواقع أن موقعها السياسي إبان الفتوحات الإسلامية في غير بلاد الإسلام كان يتوسط على وجه التقريب تلك الولايات البيزنطية في الشام ومصر والمغرب والنوبة ونجاح المسلمين في فتح الشام دونها دخولهم مصر لا يتيح لهم فرصة التغلغل وبسط السيطرة على تلك

البلاد، إذ كان من اليسير أن يقوم الروم (البيزنطيون) من مصر باسترداد ما استولى عليه العرب في الشام، على حين أن نجاح العرب في دخولهم مصر يمكنهم من احتواء أي خطر قد يأتيهم من الغرب أو الجنوب، فضلا عن تشجيعهم على الانتشار بتلك الجهات إمعانا لتثبيت السيادة العربية، وهو أمر تفرضه - أيضا - الخطط العسكرية العربية التي تقضي بضرورة تأمين حدود مصر الغربية والجنوبية، مما جعل الحاميات البيزنطية جهة أفريقية مستهدفة للجنود العرب في مصر.

وتكشف إشارات المصادر على أن عمرو بن العاص قد أدرك أهمية مصر، بعد أن لمس أثناء فتحه لفلسطين خطورة ما بها من حاميات بيزنطية من شأنها أن تعرقل المسيرة الإسلامية في الفتوحات، فأشار على الخليفة عمر بن الخطاب بضرورة فتح مصر ولا يعني ذلك أن الخليفة غير راغب في فتحها أو أن فتحها لم يكن في حسان الخليفة، بل إن الخليفة كان يدرك بطبيعة الحال أهمية مصر وضرورة فتحها بعد أن أحرزت الفتوحات الإسلامية نتائج موفقة في النواحي الشامية، وكل ما في الأمر أنه كان يلزم الحيلة والتحصين والوقوف على الظروف المحيطة بالشام ومصر، واختيار الوقت المناسب والقائد الأمين الذي بوسعه القيام بعمليات الفتح فيما تمهد له قدراته، ولما أدرك الخليفة أن الضرورة تقضي بوجوب المسير إلى مصر وعلى وجه السرعة أذن لعمرو بن العاص في المسير إليها.

ومما لا شك فيه أن عمرو بن العاص كان أحكم الشخصيات الإسلامية آنئذ للقيام بهذه المهمة، وأن الخليفة عمر بن الخطاب كان على بينة من أمره، على الرغم من أن عمرو بن العاص لم يكن إذ ذاك يمثل القيادة بمثل ما كان يمثله كبار قواد الدولة الذين تولوا فتوح الشام والعراق، الأمر الذي جعل الخليفة يتردد

بضع لحظات، وسرعان ما أذن إليه بالمسير إلى مصر^(٤) ذلك أنه قد أدرك في شخصه كفاح أسبانيا جعلته قريب الصلة بمصر المراد فتحها وبالشام التي تيسر له هذا الفتح، وبالخطط العسكرية البيزنطية التي واجهها في الشام، مما جعله أكثر ثقلا في توجهاته العسكرية، وتطويق واقتحام الحصون البيزنطية في مصر^(٥).

أما مصر، فكانت صلة عمرو بن العاص بها في الجاهلية عظيمة الأثر ومهدت له السبيل في وقت لاحق، فصار حينما دخلها للفتح خيرا بدروبها وأحوالها، ويذكر ابن عبد الحكم^(٦) (وكان عمرو بن العاص قد دخل مصر في الجاهلية وعرف طرقها، ورأى كثرة ما فيها) ويذكر المقرئ^(٧) عن عمرو بن العاص أنه (كان تاجرا في الجاهلية وكان يختلف بتجارته إلى مصر - وهي الأدم والعطر - ثم ضرب الدهر ضرباته حتى فتح المسلمون الشام، فخلا بعمر بن الخطاب - رضي الله عنه - فاستأذنه في المسير إلى مصر . . .).

أما رواية ذكرها ابن عبد الحكم^(٨) عن يحيى عن خالد العدوي عن ابن لهيعة حول سبب دخول عمرو بن العاص مصر، وتشير إلى أن عمرو بن العاص كان قد قدم بيت المقدس لتجارة في نفر من قريش، وبينما هو يرعى إبله وإبل أصحابه إذا هم بشماس من شمامسة الروم من أهل الاسكندرية، فاستجاره هذا الأخير وطلب منه أن يعينه على ما مر به من شدائد الأيام، فسقاها عمرو ماء، وأنقذه من ثعبان كاد أن يقتك به، فحفظ له الشماس حسن صنيعه، وطلب منه أن يصحبه إلى مصر ليعطيه أجر هذا الصنيع واعدًا إياه بأنه سوف يرى بلدا موفور الثراء، فانطلق عمرو بن العاص مع الشماس إلى مصر حتى انتهى إلى الاسكندرية (فرأى عمرو من عمارتها وكثرة أهلها، وما بها من الأموال والخير ما أعجبه، وقال ما رأيت مثل مصر قط وكثرة ما فيها من أموال، ونظر إلى

الاسكندرية وعمارتها وجودة بنائها . . .) واصطحب الشماس عمرو بن العاص لحضور احتفال بعيد عظيم كان قد وافق عقده دخول عمرو الاسكندرية، وجلس عمرو والشماس في مجلس حضره جمع من الناس احتفالاً بهذا العيد، وكان هؤلاء يترامون بالكرة، وإذا بالكرة هذه قد أقبلت تهوي حتى وقعت في كم عمرو وكان المتعارف عليه بين هذا الجمع أنه إذا هوت هذه الكرة ووقعت على غرار ما وقعت في كم عمرو يكون صاحبها حاكماً لمصر.

وعلى الرغم من أن هذه الرواية لا تتخذ سنداً من الأسانيد المؤكدة الصحيحة^(٩)، مما يجعلنا نرتاب في صحتها تاريخياً إلا أنها لا تخلو من فائدة من حيث إنها تعطينا دلالة على أن عمرو بن العاص قد جمع سبيل الوقوف على الطرق المؤدية إلى مصر، وعلى أهم معالمها ومدنها فضلاً عن معرفة أحوالها عن كثب^(١٠) كما أن هذه الرواية تشير إلى أن عمرو بن العاص قد ارتاد النواحي الشامية في الجاهلية بقصد التجارة، الأمر الذي تؤكد الحقائق التاريخية، فكان تجار العرب قبل ظهور الإسلام يفدون غالباً كل صيف من مكة إلى فلسطين^(١١) وكانوا يحملون السلع ومتاجر الشرق الأقصى إلى بلدان البحر المتوسط^(١٢) كما كان تجار العرب يلتقون في فلسطين مع تجار مصر وغيرهم من المصريين الذين دأبوا على زيارة الأماكن المسيحية المقدسة في بيت المقدس^(١٣) وكانت المناطق الفسيحة الممتدة من جنوب فلسطين إلى أطراف الدلتا تعمرها عناصر عربية، ولم يكن للبيزنطيين فيها إلا حاميات قليلة أهمها العريش^(١٤) الأمر الذي مهد لعمرو بن العاص أن يجري اتصالاته خلال رحلاته التجارية مع أقرانه من العرب، ومهد له - أيضاً - الوقوف على أحوال هذه النواحي قبيل دخوله إياها بقصد الفتح.

ولما بعث الخليفة أبو بكر الصديق عمرو بن العاص في جملة من بعثه من أمراء

الجيش إلى الشام، شهد عديداً من المواقف في ساحة القتال مع الروم وكانت له (الآراء السديدة والمواقف الحميدة) ^(١٥) ونخص بالذكر جهوده الموفقة في فتح فلسطين ^(١٦) التي كفلت له الخصوصية والتمايز بين أقرانه من أمراء الفتوح حتى بات على أثر ذلك شأن توليه لفتح مصر أمراً ضرورياً، حيث أثبت فعالية في خلافة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - في فتح حصون الروم، ففتح غزة في عهد الأول ونابلس واللّد وبيت جبرين، واتخذ بهذه الأخيرة ضيعة تدعى «عجلان» باسم مولى له ^(١٧) كما فتح قنسرين، وسواحل الأردن ^(١٨)، كما توجه بعد اليرموك إلى إيليا (بيت المقدس) بأمر من الخليفة عمر بن الخطاب ^(١٩)، وقيل أنه توجه إليها بعد أن أشار عليه أبو عبيدة بن الجراح بذلك ^(٢٠)، وأثبتت هذه الناحية مقاومة، ولم تستسلم - على نحو ما قيل - إلا في العام السابع عشر من الهجرة، وطلب أهلها الأمان والصلح على مثل ما صولح عليه أهل الشام، على أن يكون المتولى لهذا الصلح الخليفة عمر بن الخطاب، فنزل الجابية ^(٢١) ومنها إلى «إيليا» فأنفذ الصلح ^(٢٢).

ويكشف لنا الفتح العربي لفلسطين أن عمرو بن العاص قد أتيح له من خلال قيامه بهذا الفتح الوقوف على أهمية مصر لسلامة الفتوح الإسلامية بالشام ^(٢٣) ومن الشائع في المصادر العربية أن عمرو بن العاص قد أحرز نجاحاً كبيراً في توجيه أنظار الخليفة إلى خطورة قائد الروم «الأرطوبون» ^(٢٤) حيث كتب إليه يخبره بما نشره هذا القائد من جنود في بيت المقدس، وأوضح له خطورة الموقف في فلسطين على اثر انسحاب «الأرطوبون» إلى مصر واتخاذها قاعدة له لعرقلة الفتح الإسلامي في الشام، حيث عبأ جيوشه، وأخذ يعمل على حماية قيسارية للحيلولة دون وقوع «إيليا» في قبضة عمرو بن العاص، ومن الثابت أنه خرجت بهذا الخصوص بعثة عسكرية سنة ١٧ هـ من مصر إلى شمال الشام توطئة

لتطويق شامل للجيش الإسلامي بالشام، فاستولي الروم على أنطاكية^(٢٥)، وحاصروا حمص^(٢٦)، حيث كان أبو عبيدة بن الجراح يجوب شمال الشام، الأمر الذي دفع بأبي عبيدة إلى أن يكتب إلى الخليفة بأخبار الهجوم البيزنطي، فأشار عليه الخليفة عمر بضرورة أن تأتيه النجدة بإمرة القعقاع بن عمرو وأن يحاصر أهل الجزيرة الذين ماثوا الروم في حصار أبي عبيدة، وسرعان ما قدم الخليفة عمر بن الخطاب بنفسه من المدينة إلى الجابية لنجدة أبي عبيدة، غير أن المسلمين أنزلوا هزيمة بحملة الروم وأجبروها على الارتداد قبل وصول الخليفة إلى الجابية^(٢٧) وحين وصوله كتب إليه أبو عبيدة يخبره بالنصر، وعقد الخليفة مؤتمره من بعد ذلك في الجابية.

وتشير الروايات على أن عمرو بن العاص كان القائد الأوحده الذي أشار على الخليفة عمر بن الخطاب في الجابية بأهمية فتح مصر لتأمين حدود الشام الجنوبية حيث قام إليه عمرو (فخلاه به فقال يا أمير المؤمنين ائذن لي أن أسير إلى مصر، وحرصه عليها، وقال إنك إن فتحتها كانت قوة للمسلمين، وعونا لهم، وهي أكثر الأرض أموالا، وأعجز عن القتال والحرب فتخوف عمر بن الخطاب، وكره ذلك، فلم يزل عمرو يزين أمرها عند عمر بن الخطاب ويخبره بحالها، ويهون عليه فتحها حتى ركن لذلك، فعقد له على أربعة آلاف رجل، وقيل بثلاثة آلاف وخمسمائة^(٢٨)).

وتشير الروايات العربية - أيضا - على أن الخليفة عمر بن الخطاب لم ير إزاء رغبته في فتح مصر أميرا كافيا لهذه المهمة سوى عمرو بن العاص، وأنه على الرغم من تخوفه من فتحها قد بلغ شأوا كبيرا إلا أنه لم يسند مهمة فتحها لغيره من القيادات الإسلامية التي أحرزت نجاحا هائلا في الجبهات الشامية، ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل إن الخليفة نفسه قد كلف عمرا بأن يختار ما يراه

مناسباً من العناصر المتحاربة في الشام للخروج معه إلى مصر قائلاً له (انذب الناس إلى المسير معك إلى مصر، فمن خف معك، فسر به . . .) (٢٩) ومن غير الثابت أنه كانت هناك شخوص من أقران عمرو بن العاص تمثل بدائل يختار من بينها الخليفة لإمرة الجيش الزاحف لفتح مصر في حالة إذا ما عدل الخليفة عن قيام عمرو بن العاص بهذه المهمة حتى في ذلك الوقت الذي بلغ فيه خوفه منتهاه، بدليل أنه لم يأمر بعزل عمرو بن العاص واستبداله بغيره حينما توجس من خطورة فتح مصر بإشارة من عثمان بن عفان - رضي الله عنه - وما أبداه من آراء في شأن عمرو بن العاص جاء فيها (أن عمرا لجريء، وفيه إقدام، وحب للإمرة فأخشى أن يخرج في غير ثقة ولا جماعة، فيعرض المسلمون للهلكة رجاء فرصة لا يدري تكون أم لا . . .) (٣٠)، وكل ما في الأمر أن الخليفة إزاء تخوفه هذا كتب إلى عمرو قائلاً (إن أدركك كتابي قبل أن تدخل إلى مصر، فارجع إلى موضعك، وإن كنت دخلت فامض لوجهك) (٣١).

ولا ننس في معرض حديثنا عوامل أخرى تتصل بشخص عمرو بن العاص وتظهر لنا المصادر أن الخليفة عمر بن الخطاب كان ينظر إلى عمرو بن العاص بوصفه رجلاً يملك من السمات التي تعينه على اجتياز العقبات، ومما قيل أنه نظر إليه يوماً فقال (ما ينبغي لأبي عبد الله أن يمشي على الأرض إلا أميراً) (٣٣) وقيل - أيضاً - أن دهاة العرب في الإسلام أربعة، منهم عمرو بن العاص، ويذكر الشعبي (وأما عمرو فللمعضلات) (٣٤)، ولا يخفى علينا ما كان يتوافر في شخص عمرو بن العاص من صفات وفي ذلك يذكر الشعبي (٣٥) عن قبيصة ابن جابر (ما رأيت رجلاً أبين قرآناً ولا أكرم خلقاً، ولا أشبه سريرة بعلانية منه).

يتضح لنا مما تقدم أن الأحداث التي واكبت فتح فلسطين، فضلاً عما كان للقيادات الإسلامية وبالأذات عمرو بن العاص - من أخبار في الجاهلية قد مهد

لعمر بن العاص أسباب ظهوره مما جعل الخليفة عمر بن الخطاب يقبل على اختياره لإمرة الجيش الزاحف لفتح مصر، وجعله من بعد ذلك واليًا عليها أو نائبًا عنه في حكمها.

إسناد ولاية مصر إلى عمرو بن العاص :

لم تكن البداية لهذه الولاية - بطبيعة الحال - بإسناد الخليفة عمر للقائد عمرو بتولي مهام فتح مصر في مؤتمر الجابية سنة ١٧ هـ، ولم تكن أيضًا بمسير عمرو ابن العاص إليها. بل جاءت مقرونة بفتح مصر الذي به انتقلت إلى عمرو مهام الحاكم البيزنطي العام في مصر، ووضع عمرو به نهاية لمرحلة طويلة من السيادة البيزنطية على مصر وبداية لمرحلة جديدة تمثل أول عهود مصر بالإسلام.

ويستلزم ما أسلفناه من إشارة البحث في الروايات التي دارت حول التاريخ الذي تم فيه فتح مصر لنصل بصورة مؤكدة إلى بداية التاريخ لأول عهود مصر بالإسلام. والذي يشير بطبيعة الحال إلى بدء قيام عمرو بن العاص بولاية مصر.

تعود أقدم الروايات العربية في شأن مسير حملة عمرو بن العاص إلى مصر إلى ما أورده ابن عبد الحكم والطبري وتشير هذه الروايات جملة وتفصيلاً إلى أن عمرو بن العاص قد سار بجيشه من قيسارية بفلسطين في سنة ١٨ هـ / ٦٣٩ م، وبلغ العريش في أواخر تلك السنة، ومنها اتجه إلى الفرما في أوائل سنة ١٩ هـ - ٦٤٠ م^(٣٦) وواصل سيره متغلباً على ما صادفه من مقاومة حتى بلغ أم دين، ومنها زحف إلى حصن بابلين^(٣٧)، على أن المسلمين قد وجدوا مقاومة عنيفة، وأحسوا بصعوبة فتح الحصن، فعهد عمرو لفريق من جنده بحصار الحصن، على حين اتجه هو بحملة استكشافية قصيرة الأجل في الجهات الغربية حيث الفيوم وجهات الصعيد الأدنى، إلى أن بلغه المدد من قبل الخليفة عمر بن الخطاب، وانتهى الأمر بتطويق المسلمين للحصن، وطلب المقوقس الصلح،

غير أن الامبراطور البيزنطي «هرقل» أعلن رفضه لهذا الصلح، فنهض المسلمون إلى تطويق الحصن واقتحموه في محرم سنة ٢٠ هـ وقيل في ربيع الأول من نفس السنة - إبريل سنة ٦٤١ (٣٨)، وسرعان ما اتجه العرب من بعد ذلك لفتح مدينة الاسكندرية، فحاصروها ثلاثة أشهر، وانتهى الأمر بعقد الصلح الذي كفل للمسلمين دخول المدينة (٣٩).

وتتفق المصادر المسيحية القديمة مع ما ذهب إليه كل من ابن عبد الحكم والطبري على أن فتح مصر كان في سنة ٢٠ هـ / ٦٤١ م (٤٠)، كما أنه لم يختلف مؤرخو الفتوحات حول ذلك التاريخ اللهم إلا ما خالف به البعض منهم الآخر في شأن بدء سير الحملة، فالبعض يرى أن ذلك البدء كان في سنة ١٩ هـ مخالفاً في ذلك الآخرين الذين يرون أنه بدأ سنة ١٨ هـ (٤١).

وأخذ عديد من الكتاب والمؤرخين بصحة ما أورده ابن عبد الحكم والطبري من أن فتح مصر كان في سنة ٢٠ هـ ومنهم ابن قتيبة (٤٢) وابن الأثير (٤٣)، وابن كثير (٤٤) وابن خلدون (٤٥)، والمقرئزي (٤٦) على حين أورد هؤلاء - أيضاً - روايات أخرى ذكرها الطبري ولا يجمعون عليها لأن هذا الأخير قد أوردها دون الأخذ بها، ومن ذلك ما أشير إلى أن ذلك الفتح كان في سنة ١٦ هـ (٤٧) أو سنة ٢١ هـ (٤٨) أو سنة ٢٥ هـ (٤٩).

على أن التحقيق يثبت صحة ما أجمعت عليه الروايات العربية والمصادر المسيحية القديمة من أن فتح مصر - ويقصد به فتح حصن بابليون - كان في سنة ٢٠ هـ، ذلك أن الشواهد التاريخية وفق ما فرضته ظروف الفتوحات أيام الخليفة عمر بن الخطاب يؤكد أن مسار الحملة قد جاء بعد مؤتمر الجابية سنة ١٧ هـ، وليس قبل ذلك، الأمر الذي يدحض القول بأن الفتح كان سنة ١٦ هـ (٥٠)، كما أن الحملة قد أخذت في طريقها باتجاه فرع النيل الغربي فترة

زمنية إزاء ما قابل العرب من مقاومة بيزنطية في الفرما وبليس وأم دنين وبابليون، واستغرقت هذه المسافات إلى أن تم فتح الحصن أكثر من عام الأمر الذي يغير ما أورده البلاذري^(٥١) عن أن مسير الحملة قد بدأ سنة ١٩ هـ وليس من الصحيح أن يترك المسلمون مصر دون فتحها من بعد اتخاذهم القرار بذلك في الجابية سنة ١٧ هـ^(٥٢) إلى أن تسير الحملة سنة ١٩ هـ في وقت أدركوا فيه أهمية مصر ومناعتها، وخطورة حامياتها البيزنطية، كما أن ما أسلفناه يدحض بطبيعة الحال ما أورده ابن خلدون^(٥٣) من إشارات تفيد بأن الفتح كان في سنة ٢٢ هـ و ٢٥ هـ، والصحيح أن المسلمين قد فتحوا الإسكندرية للمرة الثانية في هذه الأخيرة في عهد الخليفة عثمان بن عفان^(٥٤).

ويمكن القول - اعتمادا على ما أسلفناه - أن ولاية عمرو بن العاص الأولى قد بدأت في المحرم أو ربيع الأول سنة ٢٠ هـ بعد أن فتح العرب حصن «بابليون» وعقدوا الصلح مع «قيرس» الحاكم البيزنطي في مصر.

وقد يظن البعض أن عمرو بن العاص لم يكن إذ ذاك قد احتوى كل أقاليم مصر - وبالذات الإسكندرية عاصمة مصر البيزنطية الأمر الذي كان من شأنه أن يؤجل قيام عمرو بن العاص في مصر بوصفه نائباً عن الخليفة، باعتباراته كان بمقدور الروم أن يستردوا قواهم ويجبروا العرب على الارتداد، غير أن هذا الظن فيما يذهب إليه البعض لا يتفق وإسهامات العرب من جهود موفقة في فتح حصن بابليون الذي به أخذت الديار المصرية جملة وتفصيلاً بما في ذلك الإسكندرية طريقها إلى الوقوع في قبضة العرب المسلمين، وسرعان ما تحدد مستقبل مصر السياسي بمقتضى معاهدة بابليون الأولى التي عقدت عقب استيلاء العرب على الحصن في ٢٠ هـ / ٦٤١ م^(٥٥).

وكان صلح بابليون خاصاً بأهل مصر أو الأقباط ويتبين من نصوصه أن

المقوقس كان يحسب نفسه من أهل مصر وليس ممثلاً للإمبراطور البيزنطي، وبمقتضى ذلك الصلح صالح العرب أهل مصر على أن يعطوا الجزية، وكان المصريون بمقتضاه مسؤولين عن الأمن في نواحيهم (فعليهم ما جنى لصوصهم)، كما يتضح من بنود الصلح أن نفرا من أهل النوبة استجابوا لهذا الصلح، وفرضت عليهم ضريبة من الماشية والخيول^(٥٦).

وكان صلح بابليون عاملاً هاماً يَسِّرُ على العرب احتواء كافة الديار المصرية في وقت قصير الأجل، فكان بفعل شروط ذلك الصلح قد خرج القبط إلى جانب العرب حينما شرعوا في التوجه إلى الإسكندرية، فأصلحوها لهم الطريق، وأقاموا لهم الجسور والأسواق وصارت لهم - القبط - أعواناً على ما أرادوا من قتال الروم^(٥٧) وسرعان ما وقعت في قبضة المسلمين كافة الحصون الفرعية في الفيوم^(٥٨) والصعيد الأدنى والأوسط فيما بين سنتي ٢١هـ، ٢٢هـ، وبذلك تم فتح مصر كلها في نحو سنتين وبضعة أشهر.

* * *

وضع النبي ﷺ نظام الدولة الإسلامية، فكان ينيب عمالاً على القبائل وعلى المدن يقومون بإمامة المسلمين في الصلاة وجمع الزكاة^(٥٩)، ولما ولي أبو بكر - رضي الله عنه - الخلافة أقر عمال الرسول ﷺ على أعمالهم، كما سار على نفس نهج الخليفة عمر بن الخطاب، إذ رأى بعد أن اتسعت الدولة الإسلامية أن يقسم البلاد أقساماً إدارية كبيرة ليسهل حكمها والإشراف على موارد ثروتها، وعين عليها عمالاً أو ولاية يستمدون سلطتهم من الخليفة^(٦٠).

كان إقليم أفريقية يقع ضمن التقسيمات الإدارية التي وضعها الخليفة عمر ابن الخطاب، وكان يشتمل على ثلاث ولايات، مصر العليا ومصر السفلى وغربي مصر وصحراء ليبيا، وهي نفس الجهات التي امتد إليها سلطان المسلمين

في أول عهود مصر بالإسلام بعد أن دخلت في حوزة الجند المسلمين بقيادة عمرو ابن العاص^(٦١).

وكان الخليفة عمر بن الخطاب يسند حكم الولاية إلى عماله بعهد منه بعد أن يشهد عليه رهطاً من المهاجرين والأنصار، على ألا يركب برذونا ولا يأكل نفياً ولا يلبس رقيقاً، ولا يتخذ باباً دون حاجات الناس^(٦٢).

واتضح لنا مما تقدم أن الخليفة عمر بن الخطاب لم ير غضاضة من إسناد ولاية مصر إلى عمرو بن العاص لما لمسه من جهوده الموفقة في فتحها وضمه إليها إلى حظيرة الدولة الإسلامية، غير أن المصادر التي أماننا قد خلت من الإشارة إلى العهد الذي أقر فيه الخليفة إسناده لعمرو بولاية مصر، لكن إشارات هذه المصادر تؤكد أنه عينه عاملاً عليها^(٦٣) بعد أن أتم فتحها، وليس قبل ذلك، ونستخلص من إشارات البلاذري^(٦٤) ما ينهض دليلاً على ذلك، فيذكر أنه لما أبطأ الفتح على عمرو أمده الخليفة عمر بن الخطاب بنجدة عسكرية تحت إمرة الزبير بن العوام بن خويلد وأن الخليفة عمر بن الخطاب عرض على الزبير ولاية مصر قبل خروجه قاتلاً له (يا أبا عبد الله هل لك في ولاية مصر، فقال لا حاجة لي فيها، ولكنني أخرج مجاهداً وللمسلمين معاوناً، فإن وجدت عمراً قد فتحها لم أعرض لعمله وقصدت إلى بعض السواحل، فرابطت به وإن وجدته في جهاد كنت معه فسار على ذلك)، أي إنه سار مجاهداً معاوناً لعمرو بن العاص في إتمام عمليات الفتح، ولم ينازعه الرغبة في الولاية.

وقد يظهر من النص أن الخليفة عمر بن الخطاب توجس من عمرو بن العاص، فأوفد الزبير بن العوام ليشركه في عمليات الفتح حتى يختاره والياً على مصر بعد فتحها، أو أن الخليفة عمر بن الخطاب عرض على الزبير ولاية مصر تشجيعاً له واستنهاضاً ليخرج لنجدة الجند العرب ليسهل عليهم فتح مصر،

ومهما يكن من أمر هذه التأويلات فإن ما ورد على لسان الزبير يؤكد أن القادة العرب كانوا يسعون إلى تحقيق الهدف من الفتح دونما سعي منهم إلى الإمارة .

والأمر الجدير بالاعتبار أن ما كان يرسل به عمرو بن العاص الخليفة بعد صلح بابليون يشير إلى أول ما كان يتخذه المسلمون من سياسات في شأن حكم مصر كما أن ما قام به الخليفة من إقرار لما كان يرسله فيه القائد عمرو دليل واضح على أن الخليفة قد أقر عمرو في تصريح شؤون مصر بعد فتحها وإفصاح منه بأنه قد أنابه عليها أو ولاه إياها متغلبا على ما كان يبديه من مخاوف إزاء خطورة الفتح حينما شرع عمرو بالمسير لفتح مصر^(٦٥)، وفي ذلك إشارة على أن الخليفة قد استوثق من أمر عمرو بن العاص للقيام بمهام الحكم في مصر بمثل ما كان يستوثق في أمره حينما أذن له بالمسير لفتحها .

وهناك ما يفيد بأن الخليفة عمر بن الخطاب قد أسند ولاية مصر إلى عمرو ابن العاص بعد الفتح بعهد، واشترط عليه بأن لا يلبس رقيقا ولا يتخذ بابا دون حاجات الناس؟ وأنه كان يرسله إذا ما أحس بشيء يعارض ما اشترطه في عهده إليه بالولاية، ومما يذكر في هذا السبيل أن الخليفة عمر بن الخطاب كتب إلى عمرو بن العاص ما نصه (أنه قد فشت لك فاشية من متاع ورقيق وآنية وحيوان لم يكن حين وليت مصر. . .)^(٦٦) .

على أنه لا ينبغي أن ينظر إلى مصر بعد انضمامها إلى الدولة الإسلامية من حيث كونها خاضعة لدولة تعتمد على شعب تحكمه النزعة الاستقلالية كما كانت حال مصر حينما كانت تابعة للدولة الرومانية التي جعلت شعوبها أجناسا مقهورة مغلوبة على أمرها، بل كانت مصر بعد أن فتحها العرب المسلمون تتبع لدولة عامة يقوم بشؤونها المسلمون عامة لا يفرق بينهم في الحقوق والواجبات جنس أو مكان، فكان كل مسلم في هذه الدولة يعد من أصحابها وله الحق في

ولاية وظائفها العامة وقيادة جيوشها، وسادت هذه الأسس منذ عهد الرسول ﷺ حين تولى المسلمون من غير العرب وظائف عامة أو أسهموا في عهد الراشدين في التشريع وظلوا على تلك الحال في العصور اللاحقة حتى بلغ بهم الأمر أن قادوا الجيوش، وتولوا الولايات، ويمكن القول إن ولاية مصر الأولى في ظل الإسلام كانت معناها أنها أصبحت جزءاً من هذه الدولة العامة (الدولة الإسلامية) وقاعدة لامتدادات جديدة للدولة الإسلام^(٦٧) الأمر الذي يؤكد ما طرأ على مصر بدخول العرب المسلمين إليها من سمات ترتبط بإقرار الحقوق والواجبات للحكام والرعية^(٦٨).

وصفوة القول إن عمرو بن العاص صار نائباً عن الخليفة عمر بن الخطاب منذ سنة ٢٠هـ، واضطلع بمهام هذه النيابة، وأصبح مسؤولاً أمام الخلافة وعليه أن يسير وفق اتجاهات مركز الخلافة على النحو الذي سوف نشير إليه في الصفحات التالية.

قيام عمرو بن العاص باختصاصات عقد الاختيار:

قام الخليفة عمر بن الخطاب بوضع النظام السياسي للدولة الإسلامية ونظم إدارتها، وكان يرمي إلى تماسك البلاد المفتوحة وخضوعها للإدارة المركزية في حاضرة الدولة، فاختار ولاته من العرب، وسار على هذه السياسة من جاء بعده من الخلفاء الراشدين.

اتخذ الخليفة عمر بن الخطاب الشكل المثالي للمركزية سبيلاً للارتقاء بالدولة، وكان عماله يستمدون منه سلطتهم، لذلك كان أمراء الأقاليم في عهده يسمون عمالاً بمعنى أنهم ليسوا مطلقاً السلطة - وبالذات - في تلك الفترة المبكرة من تاريخ الدولة الإسلامية، وقد استعملت كلمة والي فيما بعد.

ولدينا من إشارات المصادر ما يفيد بأن عمرو بن العاص كان يعرف بعامل مصر من قبل الخليفة عمر بن الخطاب، ومن ذلك ما ذكره الطبري^(٦٩) أن عمرو بن العاص كان (عامل عمر بن الخطاب على مصر)، ومن ذلك - أيضا - ما أورده أبو المحاسن^(٧٠) من أن عمرو بن العاص (استمر على عمله بمصر، وشرع في بناء جامع له . . .).

وأورد الطبري جانبا من خطب الخليفة عمر بن الخطاب، ومن ذلك (يا أيها الناس إني والله ما أرسل إليكم عمالا ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم ولكن أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وستكم . . .)^(٧١).

ومن ذلك ما رواه الطبري^(٧٢) من أن الخليفة عمر بن الخطاب (كان إذا استعمل العمال خرج معهم يشيعهم قائلا (إني لم استعملكم على أمة محمد ﷺ على أشعارهم ولا على أبشارهم، إنما استعملتكم عليهم لتقيموا بهم الصلاة، وتقضوا بينهم بالحق . . .).

وعرف من أشكال الإمارة نوعان، إمارة عامة وإمارة خاصة، (فالعامة نوعان إمارة استكفاء بعقد عن اختيار وإمارة استيلاء بعقد عن اضطرار^(٧٣))، وكانت إمارة العمال على إماراتهم في العهد الأول عامة، وتأتي إمرة عمرو بن العاص على مصر نموذجا يمثل هذا الشكل من الحكم، ذلك أنه تقلدها باختيار الخليفة عمر بن الخطاب، ويحدثنا الماوردي عن عقد الاختيار عند تعيين العمال بأنه (يشتمل على عمل محدود ونظر معهود، والتقليد فيها يفوض إليه الخليفة إمارة بلد أو إقليم ولاية على جميع أهله، ونظرا في المعهود من سائر أعماله، فيصير عام النظر فيما كان محدودا من عمل، ومعهودا من نظر، فيشتمل نظره فيه على سبعة أمور^(٧٤) أحدها النظر في تدبير الجيوش . . . والثاني النظر في الأحكام وتقليد القضاة والحكام والثالث جباية الخراج وقبض الصدقات وتقليد العمال فيهما . .

والرابع حماية الدين . . . والخامس إقامة الحدود . . . والسادس الإمامة في الجمع والجماعات . . . والسابع تسيير الحجيج).

والأمر الجدير بالاعتبار أن عقد الاختيار من جانب الخليفة عند تعيين العمال يشكل جانبا هاما نحو تحقيق الشكل المثالي لمركزية الحكم، وعلامة بارزة لتمثيله أصدق تمثيل، وباستقصائنا للإشارات الواردة في بطون الكتب يمكن القول أن عمرو بن العاص اضطلع بهذه الأمور السبعة - التي أوردها الماوردي - باعتباره عاملا على مصر في ظل حكم مركزي يخضع خضوعا تاما للخليفة عمر بن الخطاب في حاضرة الدولة «المدينة المنورة».

ومن ذلك أن عمرو بن العاص كان إبان ولايته على مصر يقود الجيوش حينما أزمع المسير إلى الإسكندرية وبرقة وطرابلس^(٧٥) وكان يتولى مهام الجباية وتصريفها امتثالا لما يصدر إليه من حاضرة الخلافة^(٧٦) كما كان يختص بالإمامة في الصلاة وحماية الدين بوصفه نائبا عن الخليفة^(٧٧)، وكان يبعث بالقيادات لإتمام عمليات الفتح، وأورد البلاذري^(٧٨) أنه لما فتح عمرو بن العاص (الفسطاط) مصر وجه عبد الله بن حذافة السهمي إلى عين شمس وخارجة بن حذافة العدوي إلى الفيوم، وأشمون وأخميم وقرى الصعيد، وعمر بن وهب الجمحي إلى تنيس ودمياط، وأورد ابن الأثير^(٧٩) في أحداث سنة ٢١هـ أن عمرو بن العاص بعث عقبة بن عامر الفهري إلى زويلة، ففتحها صلحا.

ومن ذلك - أيضا - أن عمرو بن العاص كان يستخلف نوابا عنه إذا ما أزمع المسير للفتح، فاستخلف على مصر خارجة بن حذافة وسار هو لفتح الإسكندرية^(٨٠)، ولما فتحها سنة ٢١هـ استخلف عليها عبد الله بن حذافة بن قيس بن عدي في رابطة من المسلمين وانصرف إلى الفسطاط^(٨١).

ومن ذلك - أيضا أن عمرو بن العاص ولى سنة ٢١هـ أربعة من أقرانه على

الخطط وهم معاوية بن حديج التجيبي وشريك بن سمى الغطفاني وعمرو بن قحزم الخولاني وجبريل بن ناشرة المعافري، ففصلوا بين القبائل (٨٢).

ومن ذلك - أيضا - أن عمرو بن العاص كان يفصل بين المتخاصمين، ويقضي بين الناس إذا ما أشكل عليه أمر يخص القضاء، وظل على تلك الحال إلى أن عين الخليفة عمر بن الخطاب قبيل وفاته قيس بن أبي العاص السهمي قاضيا على مصر (٨٣)، وما يجدر ذكره أن القضاء في الدولة الإسلامية كان من الأمور الخاصة بالخلافة، غير أن الخليفة عمر بن الخطاب اضطر إزاء اتساع رقعة دولته أن يفوض القضاء إلى غيره كما كان يفوض إلى عماله حكم الولايات المفتوحة (٨٤).

ولا ننس أن سلطة عمرو بن العاص امتدت إلى برقة وما يليها بعد أن سار إليها بنفسه، وهناك إشارات كثيرة تؤكد سلطته وإشرافه عليها تأمينا لمركز المسلمين في مصر (٨٥).

وكان عمرو بن العاص يحرص على أن يكون قيامه بمهام ولايته في إطار خضوعه لمركز الخلافة محرضا بذلك شكلا مثاليا للحكم المركزي الذي شاع في الدولة الإسلامية، وتأتي تلك الرسائل المتبادلة بين الخليفة عمر بن الخطاب وعمرو بن العاص في شأن مصالح أهل مصر مقابل أدائهم للجزية دليلا وشاهدا على ذلك (٨٦).

وتفيد إشارات المصادر أن الخليفة عمر بن الخطاب كان حريصا على تحقيق هذا الشكل المثالي في الحكم، فلا يترك عماله وشأنهم، بل كان يسعى إلى أن يرقب أحوال الولايات عن كثب وما قيل إنه قال (لئن عشت إن شاء الله لأسيرن في الرعية حولا، فإني أعلم أن للناس حوائج تقطع دوني أما عمالهم فلا يرفعونها إلي، وأما هم فلا يصلون إلي فأسير إلى الشام فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى

الجزيرة فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى مصر فأقيم بها شهرين ثم أسير إلى البحرين فأقيم بها شهرين ، والله لنعم الحول هذا) (٨٧).

ويتجلى لنا خضوع عمرو بن العاص ومسؤوليته أمام الخلافة فيما رواه الطبري^(٨٨) من أن عمرو بن العاص رد على صاحب الإسكندرية حينما عرض عليه أن يؤدي إليه الجزية مقابل أن يرد إليه سبائا أرضه قائلا (إن ورائي أمير لا أستطيع أن أصنع أمرا دونه ، فإن شئت أن أمسك عنك وتمسك عني حتى أكتب إليه بالذي عرض عليّ ، فإن هو قبل ذلك منك قبلت ، وإن أمرني بغير ذلك مضيت لأمره . . .) فكتب عمرو بن العاص إلى الخليفة عمر بن الخطاب ، فجاءه كتابه ، ما نصه (. . .) ولعمري لجزية قائمة تكون لنا ومن بعدنا من المسلمين أحب إليّ من في يقسم ثم كأنه لم يكن . . . فبعث عمرو بن العاص إلى صاحب الإسكندرية يعلمه الذي كتب به أمير المؤمنين . . .) (٨٩).

وكان بمقتضى صلح بابليون الأول أن أخذ المسلمون يشرعون في نشر سياستهم المالية ، وأخذ عمرو بن العاص يرسل الخليفة عمر بن الخطاب بما كان يتخذه وفق ما تفرضه ظروف الفتح وعقد الصلح الأول ، فكتب إليه في شأن الجزية والرزق من الموارد العينية التي ألزم بها العرب القبط إلى جانب مقادير الجزية^(٩٠) فأجازه الخليفة^(٩١) عمر بن الخطاب ، وصارت الأرض بمقتضى هذه المراسلات أرض خراج ، ولما فرغ المقوقس من أمر نفسه (ومن معه في مدينته صالح عن جميع أهل مصر على مثل صلح أليوته - صلح بابليون - فرضوا به) (٩٢).

وما يدل على أن عمرو بن العاص في مصر كان لا يرسم سياسة اقتصادية أو إدارية إلا بعد الرجوع إلى الخليفة عمر بن الخطاب أنه عارض الزبير بن العوام في أمر تصريف الجباية قبل أن يأذن له الخليفة عمر^(٩٣) ، كما راسل الخليفة - أيضا

— حينما ألزم جميع أهل مصر لكل رجل منهم جُبَّة صوف وبرنسا أو عمامة وسراويل وخُفَّته في كل عام على أن لا تباع نساؤهم وأبناؤهم ولا يسبوا وأن تقرر أموالهم^(٩٤).

وكان عمرو بن العاص يكتب إلى الخليفة عمر بن الخطاب يبلغه بما فتح الله عليه موضعا في رسائله ما قام به من انجازات وما اتخذ من خطط وسياسة بعد كل فتح^(٩٥).

ويظهر لنا حرص عمرو بن العاص على تصريف حكمه دون ألا يتجاوز ما أسند إليه من مهام من حيث كونه نائبا عن الخليفة امتثالا لعقد الاختيار فيما كان يخاطب به الخليفة عمر بن الخطاب بلقب أمير المؤمنين^(٩٦) الأمر الذي يؤكد أن قيامه بالإمارة أو السلطة في مصر مرهونا باتجاهات أمير المؤمنين «الخليفة عمر بن الخطاب»، وإضافة المؤمنين إلى أمير تعطي اللقب صفة دينية إلى جانب سمته السياسية ليصور بذلك مهمة الخلافة الإسلامية ومعناها تصويرا حقيقيا، كما أن لفظ أمير يرمز إلى أن المؤمنين قد استحالوا إلى قوة حربية، وبذلك يتمشى اللقب مع عهد الفتوح لما فيه من معنى السلطة الحربية إلى جانب السلطة الإدارية^(٩٧).

وما لا شك فيه فإن في مناداة عمرو بن العاص للخليفة عمر بن الخطاب بأمير المؤمنين اعتراف منه ودليل على تبعيته لسلطته الدينية والحربية والإدارية، وأورد القلقشندي^(٩٨) نصوصا حول ما جرت به العادة عند تحرير الرسائل من قبل عمال الولايات لمركز الخلافة في عهد الراشدين فيذكر (وكان الرسم فيها أن يكتب لعبد الله فلان أمير المؤمنين سلام عليك، فأني أحمد الله الذي لا إله إلا هو، أما بعد...).

وكان عمرو بن العاص يؤكد في رسائله إلى الخليفة تبعيته في حالة إذا ما

توجس منه درءاً لأية شبهة وتبيناً لإخلاصه لأمر المؤمنين، ومن ذلك ما أورده القلقشندي^(٩٩) فيما يدور حول كتاب عمرو بن العاص إلى الخليفة عمر بن الخطاب، ما نصه (لعبد الله عمر أمير المؤمنين، سلام عليك، فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو أما بعد، أتاني كتاب أمير المؤمنين يذكر فيه فاشية مالي وأنه يعرفني قبل ذلك ولا مال لي وأنا أعلم أمير المؤمنين أي ببلد^(١٠٠) السعر فيه رخيص وأنا أعالج من الزراعة ما يعالجه الناس . . . والله لو رأيت خيانتك حلالاً ما ختكت . . .).

وكان عمرو بن العاص يحرص في رسائله إلى الخليفة عمر بن الخطاب على ذكر عبارات فيها معنى الدعاء إلى جانب مخاطبته بأمر المؤمنين في حين كان الخليفة يخاطبه بوصفه نائباً عنه، وفي ذلك دلالة على حرص عمرو بن العاص على الشكل المثالي لمركزية الحكم، وأمدنا شمس الدين الدمشقي^(١٠١) بوثيقتين هامتين فيهما من الدلالة ما يؤكد طبيعة العلاقة بين الخليفة عمر بن الخطاب ونائبه في مصر، أولاهما كتاب بعث به الخليفة عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص، وجاء فيه ما نصه (أما بعد يا عمرو، إذا أتاك كتابي فابعث إليّ جوابه تصف لي مصر ونيلها، وأوضاعها وما هي عليه حتى كأنني حاضرها)، في حين تكشف الوثيقة الثانية عن حرص عمرو بن العاص في أن يحمل جوابه عبارات تناسب قدر الخليفة، وتؤكد تبعيته لمركز الخلافة، فجاء في هذه الوثيقة ما نصه (بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد يا أمير المؤمنين فإنها تربة غبراء وحشيشة خضراء بين جبلين . . .) وأورد أبو المحاسن^(١٠٢) نص الجواب بشيء من التغيير بما يفيد أن عمرو أعاد على الخليفة جواب كتابه ما نصه (ورد كتاب أمير المؤمنين أطال الله بقاءه يسألني عن مصر، اعلم يا أمير المؤمنين أن مصر قرية غبراء، وشجرة خضراء، طولها شهر، وعرضها عشر، يكتنفها جبل أغبر، ورمل أغفر . . .).

والأمر الجدير بالاعتبار أن عمرو بن العاص تقلد الولاية العامة في مصر من قبل الخليفة عمر بن الخطاب دون أن ينازعه فيها أحد، فأورد البلاذري (١٠٣) أن عمرو بن العاص كان يجمع بين ولايتي الحرب والخراج (فأراد عثمان (١٠٤) أن يجعل عمرا على الحرب وعبد الله (١٠٥) على الخراج، فأبى ذلك عمرو، وقال أنا كما سلك قرني البقرة . . . فولى ابن سعد مصر (١٠٦).

ويذكر ابن عبد الحكم أن الخليفة عمر بن الخطاب تُوفي وعلى مصر أميران عمرو بن العاص وأسفل الأرض وعبد الله بن سعد بن أبي سرح على الصعيد، الأمر الذي يفتقر إلى الدقة ولا ينقض الصحيح من أن عمرو بن العاص كان الرئيس الأعلى وكانت له ولاية مصر كلها (١٠٧).

وصفوة القول، أن ما كان يقوم به عمرو بن العاص من مهام في تصريف حكمه قد جاء من حيث كونه نائبا للخليفة وتابعا لمركز الخلافة، ويشكل مظهرا من مظاهر نظام الحكم الذي ساد عهد الخلافة الراشدة ويدعمه المراسلات المتبادلة بين عمال الولايات والخليفة في حاضرة الدولة.

• • •

- ١- ابن الأزرقي: بدائع السلك في طبائع الملك، ج ١، ص ٣٣٥.
 - ٢- ابن الأزرقي: المصدر نفسه والصفحة.
 - ٣- انظر: حول شخصوس خالد بن الوليد إلى الشام (البلاذري: فتوح البلدان، صفحة ١١٨ - ابن خلدون: العبر، ج ٢، صفحة ٨٤، ٨٧).
 - ٤- حسين مؤنس: كتاب تاريخ الحضارة، ج ٢، ص ٣٣.
 - ٥- حول جهود عمرو بن العاص في مواجهة الحصون البيزنطية في الشام، انظر: (البلاذري: المصدر نفسه، صفحات ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦ - الطبري: تاريخ الأمم والملوك، حوادث سنة ١٦ هـ، وابن خلدون: العبر، ج ٢، ص ١٠٥ و ١٠٦).
 - ٦- فتوح مصر: صفحة ٧٦.
 - ٧- الخطط، ج ١، ص ٢٩٨.
 - ٨- فتوح مصر، صفحات ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩.
 - ٩- حول أسانيد ابن هبة صاحب هذه الرواية، انظر ابن قتيبة: المعارف صفحة ٥٠٥.
 - ١٠- إبراهيم أحمد العدوي: مصر الإسلامية مقوماتها العربية ورسالتها الحضارية، صفحة ١١ و ١٢.
 - ١١- القرآن الكريم: سورة قريش - يعقوبي: تاريخ يعقوبي ج ١، صفحة ٢٠١.
 - ١٢- ابن هشام: سيرة النبي ﷺ ج ١، ص ١٤٧.
- Lammens: La Mecque a la Veille de l'hegire; P. 26.
- ١٣- إبراهيم أحمد العدوي: المرجع نفسه، ص ١١.
 - ١٤- حسين مؤنس: المرجع نفسه، ص ٣٣٠ - ٣٣١.
 - ١٥- ابن كثير: البداية والنهاية، ج ٧، صفحة ٢٨.
 - ١٦- ابن خلدون: العبر، ج ٢، ص ٨٥.
 - ١٧- البلاذري: المصدر نفسه، ص ١٤٤.
 - ١٨- البلاذري: المصدر نفسه، ص ١٢٣، ١٢٤.
 - ١٩- ابن خلدون: العبر، ج ٢، ص ٨٦.
 - ٢٠- البلاذري: المصدر نفسه، ص ١٤٤ - الطبري: تاريخ الأمم والملوك، حوادث سنة ١٧ هـ.
 - ٢١- الجابية: قرية من أعمال دمشق من ناحية الجنوب قرب مرج الصفر، انظر: (البلاذري: المصدر نفسه، ص ١٤٤ - ابن قتيبة: المصدر نفسه، ص ١٨٢) ومكانها اليوم مرتفعات الجولان

الحالية، واختلف في قدوم الخليفة عمر بن الخطاب الجابية، وقيل بل عاد بعد فتح بيت المقدس حتى أتى الجابية سنة ١٨ هـ والصحيح أن الخليفة عمر بن الخطاب قدم الشام أربع مرات، مرتين في سنة ١٦ هـ، ومرتين سنة ١٧ هـ، ولم يدخلها في الأولى، وتشير الأدلة على أنه قد اتخذ قراره بفتح مصر في الجابية سنة ١٧ هـ بعد أن أتم فتح فلسطين (البلاذري: المصدر نفسه، صفحة ١٤٤ و ١٤٥ و ٢١٤، ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، ص ٧٦ و ٨٠ - المقرئزي: الخطط، ج ١، صفحة ٢٨٧).

- ٢٢ - البلاذري: المصدر نفسه، ص ١٤٤ - الطبري: المصدر نفسه، حوادث سنة ١٧ هـ.
- ٢٣ - إبراهيم أحمد العدوي: المرجع نفسه، ص ١٢.
- ٢٤ - هكذا اشتهر عند العرب، واسمه المعروف «آريتون».
- ٢٥ - الطبري: المصدر نفسه، ج ٣ ص ١٥٣ - ١٥٥، إبراهيم العدوي: المرجع نفسه، ص ١٢.
- ٢٦ - الطبري: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥٣ - ١٥٥، ابن كثير: المصدر نفسه، ج ٧، ص ٨٤.
- ٢٧ - الطبري: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥٣ - ١٥٥، ابن كثير: المصدر نفسه، ج ٧، ص ٨٤.
- ٢٨ - ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، ص ٨١ - المقرئزي: الخطط، ج ١، ص ٢٨٧.
- ٢٩ - ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، ص ٨٣ - المقرئزي: الخطط، ج ١، ص ٢٨٨.
- ٣٠ - ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، صفحة ٨٣ - المقرئزي: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٨.
- ٣١ - ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، صفحة ٨٣ - المقرئزي: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٨.
- ٣٢ - يقصد عمرو بن العاص ويشير اسم العلم «عبد الله» إلى عبد الله بن عمرو.
- ٣٣ - ابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج ٣، ص ٢ و ٣ - أبو المحاسن: النجوم الزاهرة، ج ١، ص ٦٣.
- ٣٤ - ابن حجر: المصدر نفسه والصفحة.
- ٣٥ - ابن حجر: المصدر نفسه والصفحة - أبو المحاسن: المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٤.
- ٣٦ - ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، ص ٨٠ وما بعدها - الطبري: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٥ - هذه الروايات عن ابن حميد عن سلمة عن ابن إسحاق وأخرى عن أحمد بن ثابت عن إسحاق ابن عيسى، وأخرى عن الواقدي عن ابن سعد، (الطبري: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٥ وما بعدها).
- ٣٧ - بناء الإمبراطور تراجان (٩٨ - ١١٧ م) وسماه العرب قصر الشمع أو الحصن (المقرئزي: الخطط، ج ١، ص ٢٨٨).
- ٣٨ - الطبري: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٥ و ١٩٦ - المقرئزي: الخطط، ج ١، ص ٢٩٨.
- ٣٩ - ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، ص ١٠٦ - الطبري: المصدر نفسه، ص ١٩٦.
- ٤٠ - حنا النقيوسي

- ٤١ - البلاذري: المصدر نفسه، صفحة ٢١٤.
- ٤٢ - المعارف، صفحة ١٨٢.
- ٤٣ - الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٣٩٦.
- ٤٤ - البداية والنهاية، ج ٧، ص ١٠٧.
- ٤٥ - العبر، ج ٢، ص ١١٤.
- ٤٦ - الخطط: ج ١، ص ٢٩٨.
- ٤٧ - ابن كثير: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٧.
- ٤٨ - الحنبلي: شذرات الذهب، ج ٢، ص ٣١، ٣٢.
- ٤٩ - ابن خلدون: العبر، ج ٢، ص ١١٤.
- ٥٠ - الطبري: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٥ - ابن كثير: المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٠٦.
- ٥١ - المصدر نفسه، ص ٢١٤.
- ٥٢ - ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، ص ٨٠.
- ٥٣ - العبر، ج ٢، ص ١١٤.
- ٥٤ - ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، صفحة ٢٣٩.
- ٥٥ - الطبري: المصدر نفسه، ج ٣، صفحة ١٩٩ - سيدة الكاشف: مصر في فجر الإسلام، صفحة ١٧.
- ٥٦ - الطبري: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٩ - ابن الأثير: المصدر نفسه، ج ٢ ص ٣٩٦ - القلقشندي: صبح الأعشى، ج ١٣، ص ٣٣٤.
- ٥٧ - ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، ص ١٠٧.
- ٥٨ - ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، ص ٢٢٧.
- ٥٩ - حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام، ج ١، ص ٤٦٤.
- ٦٠ - حسن إبراهيم: المرجع السابق والصفحة.
- ٦١ - ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، ص ١٠٧ و ٢٢٧ - البلاذري: المصدر نفسه، ص ٢١٨، و ٢٢١، ٢٢٥ - ٢٢٧.
- ٦٢ - الطبري: المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٤١٤.
- ٦٣ - الطبري: المصدر نفسه، ص ٤٣١ - ابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج ٣، ص ٣ - أبو المحاسن: النجوم الزاهرة، ج ١، ص ٦١.
- ٦٤ - المصدر نفسه، ص ٢١٤.

- ٦٥- ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، ص ٨١، ٨٣.
المقرئزي: الخطط، ج ١، ص ٢٨٧، ٢٨٨ من ذلك كتاب الخليفة عمر بن الخطاب إلى عمرو ابن العاص عند سيره إلى مصر ويظهر فيه مخاوفه ومما جاء فيه (سر وأنا مستخير الله في سيرك، وسيأتيك كتابي سريعا إن شاء الله تعالى فإن أدركك كتابي آمرك فيه بالانصراف عن مصر قبل أن تدخلها أو شيئا من أرضها، فانصرف وإن أنت دخلتها قبل أن يأتيك كتابي فامضي لوجهك، واستعن بالله واستصره، فسار عمرو بن العاص من جوف الليل، ولم يشعر به أحد من الناس، واستخار الخليفة - رضي الله عنه - الله، فكأنه تخوف على المسلمين في وجههم ذلك، فكتب إلى عمرو بن العاص أن ينصرف بمن معه من المسلمين، فأدرك عمرا الكتاب، إذ هو برفح...)
انظر: ابن عبد الحكم المصدر نفسه، ص ٨١-المقرئزي: المصدر نفسه، ج ١، ص (٢٨٧).
٦٦- البلاذري: المصدر نفسه، ص ٢٢١.
٦٧- حسين مؤنس: كتاب تاريخ الحضارة المصرية، صفحات ٢٤٣ و ٢٤٥.
٦٨- إبراهيم أحمد العدوي: مصر الإسلامية، ص ٣٧-٤٤.
٦٩- المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٤٣١.
٧٠- المصدر نفسه، ص ٦٥.
٧١- الطبري: المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٤١٢. - ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٥٦.
٧٢- المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٤١٢.
٧٣- الماوردي: الأحكام السلطانية، صفحة ٣٠.
٧٤- الماوردي: المصدر السابق، صفحة ٣٠.
٧٥- البلاذري: المصدر نفسه، ص ٢٢٥ و ٢٢٧- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٥٦٧ - نشر دار بيروت، بيروت سنة ١٣٨٥هـ.
٧٦- البلاذري: المصدر نفسه، ص ٢١٧-٢١٨- ابن الأثير: الكامل، ج ٢، ص ٥٦٦ دار بيروت - بيروت - سنة ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.
٧٧- أبو المحاسن: النجوم الزاهرة، ج ١، ص ٧٣ و ٧٤.
٧٨- المصدر نفسه، ص ٢١٨.
٧٩- الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٢٠.
٨٠- البلاذري: المصدر نفسه، ص ٢٢١.
٨١- البلاذري: المصدر نفسه، ص ٢٢٢.
٨٢- أبو المحاسن: النجوم الزاهرة، ج ١، ص ٦٥.
٨٣- الكندي: الولاة والقضاة، ص ٣٠٠-٣٠١.

- ٨٤- سيدة الكاشف: مصر في فجر الإسلام، ص ٨٩.
- ٨٥- البلاذري: المصدر نفسه، ص ٢٢٥ و ٢٢٧.
- ٨٦- البلاذري: المصدر نفسه، ص ٢١٥.
- ٨٧- الطبري: المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٤١١.
- ٨٨- المصدر السابق، المجلد الثاني، ص ٣٦٣.
- ٨٩- الطبري: المصدر السابق، والصفحة.
- ٩٠- الواقدي: فتوح الشام، ج-٢، صفحات ٢٢٨-٣٠٨.
- ٩١- البلاذري: المصدر نفسه، ص ٢١٦.
- ٩٢- البلاذري: المصدر نفسه والصفحة.
- ٩٣- البلاذري: المصدر نفسه والصفحة.
- ٩٤- البلاذري: المصدر نفسه، ص ٢١٦.
- ٩٥- البلاذري: المصدر نفسه، ص ٢٢٢، ٢٢٤.
- ٩٦- صار ذلك اللقب من ألقاب الخلفاء العامة منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب وهو من الألقاب المركبة على لقب أمير، وثاني ألقاب الخلفاء ظهوراً بعد لقب خليفة، وأول من لقب به الخليفة عمر ابن الخطاب (حسن الباشا: الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار، صفحة ١٩٤).
- ٩٧- حسن الباشا: المرجع نفسه والصفحة.
- ٩٨- صبح الأعشى: ج-٦، صفحة ٤٧٧.
- ٩٩- المصدر السابق والصفحة.
- ١٠٠- يقصد مصر.
- ١٠١- كتاب نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، صفحة ١٠٩، ١١٠.
- ١٠٢- النجوم الزاهرة: ج-١، صفحة ٣٢، ٣٣.
- ١٠٣- المصدر نفسه، ص ٢٢٥.
- ١٠٤- يقصد الخليفة عثمان بن عفان الذي تولى الخلافة سنة ٢٣هـ خلفاً للخليفة عمر بن الخطاب.
- ١٠٥- يقصد عبد الله بن سعد بن أبي سرح الذي آلت إليه ولاية مصر سنة ٢٣هـ في عهد الخليفة عثمان ابن عفان.
- ١٠٦- تشير هذه العبارة إلى أن الخليفة عثمان بن عفان ولي عبد الله بن سعد بن أبي سرح بدلاً من عمرو ابن العاص.
- ١٠٧- حول هذه الجزئية أنظر سيدة الكاشف: مصر في فجر الإسلام، صفحة ٢٦.

المراجع

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ) الكامل في التاريخ، الجزء الثاني، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ- ١٩٧٨م، والجزء الثاني، نشر دار بيروت، بيروت ١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م، والجزء الثالث نشر دار بيروت، بيروت ١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م.
- ٣- إبراهيم أحمد العدوي، «مصر الإسلامية، مقوماتها العربية ورسالتها الحضارية»، القاهرة ١٩٧٥م.
- ٤- البلاذري (ت ٢٩٧هـ) فتوح البلدان، بيروت، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.
- ٥- الطبري (ت ٣١٠هـ) تاريخ الأمم والملوك، الجزء الثالث، القاهرة ١٣٥٧هـ- ١٩٣٩م، والمجلد الثاني نشر مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.
- ٦- حنا النقيوسي (ت أواخر القرن الأول الهجري) تاريخ Chronique de Jean Eveque de Nikoue, Teste Ethiopein Oublie et Trouduit par MH, Zotenberg (Notices et Extraits de Manuscrits de la Bibliotheques 2 Paris, 1983).
- ٧- ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) الاصابة في تمييز الصحابة، الجزء الثالث، ط أولى، السعادة، بيروت، ١٣٢٨هـ.
- ٨- ابن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٦هـ) «شذرات الذهب في أخبار من ذهب»، الجزء الأول، بيروت، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.
- ٩- حسن الباشا: الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار، القاهرة، ١٩٧٨م.
- ١٠- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. الجزء الأول، القاهرة ١٩٨٥م.
- ١١- حسين مؤنس: كتاب تاريخ الحضارة المصرية (تاريخ مصر من الفتح العربي إلى أن دخلها الفاطميون)، المجلد الثاني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، وزارة الثقافة، القاهرة.
- ١٢- ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) العبر وديوان المبتدأ والخبر، الجزء الثاني، بيروت، ١٣٣٩هـ- ١٩٧٩م.

- ١٣ - ابن الأزرق (ت ٨٩٦هـ)
«بدائع السلك في طبائع الملك» تحقيق علي سامي النشار، الجزء الأول، بغداد، ١٩٧٧م.
- ١٤ - سيدة الكاشف: مصر في فجر الإسلام، القاهرة ١٩٤٧م.
- ١٥ - ابن عبد الحكم (ت ٢٥٧هـ)
«فتوح مصر» تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة ١٩١١م.
- ١٦ - شمس الدين الدمشقي (من أعلام القرن السابع الهجري).
كتاب نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، نشر أغسطس بن يحيى، المطبعة الأكاديمية
الامبراطورية، مطربورغ ١٨٦٥م.
- ١٧ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)
المعارف، نشر ثروت عكاشة، ط ٤، دار القاهرة.
- ١٨ - القلقشندي (ت ٨٢١هـ)
«صبح الأعشى في صناعة الإنشا» جزء ١١ نسخة مصورة من الطبعة الأميرية، المؤسسة العامة
للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الجزء ١٣، القاهرة، ١٩١٩م.
- ١٩ - ابن كثير (ت ٧٧٤هـ)
البداية والنهاية، الجزء السابع، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٥١هـ - ١٩٣٣م.
- ٢٠ - الكندي (ت ٣٥٠هـ)
«الولاية والقضاة»، بيروت ١٩٠٨م.
- ٢١ - Lammens (H) La Mecque a la Veille de L'Hegire, Beyrouth, 1924.
- ٢٢ - الماوردي (ت ٤٥٠هـ)
«الأحكام السلطانية»، بيروت ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.
- ٢٣ - أبو المحاسن (ت ٨٧٤هـ)
النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، الجزء الأول، القاهرة ١٩٦٣م.
- ٢٤ - المقرئ (ت ٨٤٥هـ)
«المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار»، الجزء الأول، بولاق ١٢٧٠هـ.
- ٢٥ - ابن هشام (أبو محمد عبد الملك الجعافري الحميري البصري)
«سيرة النبي ﷺ»، راجع أصولها محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، طبعة حجازي.
- ٢٦ - الواقدي (ت ٢٠٧هـ)
فتوح الشام، الجزء الثاني، طبعة دار الجليل، بيروت.
- ٢٧ - اليعقوبي (ت ٢٨٢هـ)
تاريخ اليعقوبي، الجزء الأول، بيروت ١٣٨٥هـ.

الفرش والستور

على عهد النبي ﷺ

د. محمد بن فارس الجميل

هذه الدراسة تهدف إلى إلقاء الضوء على الفرش والستور في عهد النبي ﷺ، وهي دراسة معتمدة كلياً على كتب السنة التسعة، التي وردت في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف. وقد أختيرت هذه المصادر بالذات لأن مادتها حُصرت في ذلك المعجم مما يسهل على الباحث التعرف عليها ودراستها. وهذه المصادر مرتبة هنا حسب وفيات أصحابها:

- الموطأ، للإمام مالك (ت: ١٧٩هـ).
- المسند، للإمام أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ).
- سنن الدارمي، للدارمي (ت: ٢٥٥هـ).
- صحيح البخاري، للإمام البخاري (ت: ٢٥٦هـ).
- صحيح مسلم، للإمام مسلم (ت: ٢٦١هـ).
- سنن ابن ماجه، لابن ماجه (ت: ٢٧٥هـ).
- سنن أبي داود، لأبي داود (ت: ٢٧٥هـ).
- سنن الترمذي، للترمذي (ت: ٢٧٩هـ).
- سنن النسائي، للنسائي (ت: ٣٠٣هـ).

في نظري، إن أهمية هذه الدراسة تعود إلى اعتمادها على هذه المجموعة المشهورة من كتب الحديث النبوي الشريف، والتي في ظني أنها لم تستخدم من قبل لدراسة هذا الموضوع بعينه، حيث إن تلك المصادر تعد بمثابة المرأة الصافية، التي تعكس الكثير من جوانب حياة رسول الله ﷺ، وحياة صحابته الكرام في تلك الفترة والتي من بين جوانبها الجانب المادي مثل: الفرش والستور، التي كانت معروفة في زمن النبي ﷺ ومستخدمة في بيوته وبيوت أصحابه.

المرجو من ذلك كله أن تقدم هذه الدراسة تصوراً واضحاً عن تلك المقتنيات المادية المستعملة آنذاك وتحيب عن بعض التساؤلات مثل: مم كانت تتألف الفرش والستور؟ وما مادة صناعتها ومصدرها إن عُرف؟.

على كل، مما يلفت النظر أن المقتنيات المادية التي أمكن العثور عليها في هذا البحث لم تكن بالكثيرة إذا ما قورنت بغيرها، ولعل ذلك يرجع إلى عزوف القوم عن وسائل الرفه الزائد عن الحاجة، أو ربما يعكس قلة ذات اليد لدى الكثير من الناس في ذلك الحين، ولهذا جاءت مقتنيات تلك الفترة قليلة قليلة ظاهرة^(١).

وربما يلاحظ المرء كذلك أن معظم تلك المواد التي سيتناولها الحديث مأخوذة من بيوت النبي ﷺ ولا غرابة في ذلك؛ لأن مصادر الدراسة هنا تدور حول النبي ﷺ وسنته الطاهرة. لهذا فلا عجب إن اقتصرت الأمثلة في المقتنيات المادية على بيوت رسول الله ﷺ. ولا عجب كذلك أن تكون مقتنيات بيوت رسول الله ﷺ بمثل هذه البساطة، فحياته كانت أنموذجاً يحتذى بالزهد والتقشف فهو القائل: «مالي وللدنيا» وهو القائل كذلك: «ما أمرنا فيها رزقنا الله أن نكسو اللين والحجارة».

أما بالنسبة للتعريف بتلك المقتنيات فسيكون المعول فيه على معاجم اللغة المشهورة. فسنقدم التعريف اللغوي بكل مادة على حدة، ثم نتطرق إلى الحديث عنها على ضوء ما أتاحته مصادر الدراسة من معلومات.

ولتسهيل التعرف على وظائف المقتنيات المادية التي بين أيدينا فإنه يمكننا تصنيفها إلى أربع فئات حسب أوجه استعمالها.

الفئة الأولى: ما ارتفع عن الأرض من الفرش مثل: السرير والأريكة ونحوها.

الفئة الثانية: ما يبسط أو يفرش على وجه الأرض مثل: البساط والحصير وغيره.

الفئة الثالثة: ما يوضع على الأرض للإتكاء أو الجلوس مثل: الوسائد والتكايا.

الفئة الرابعة: ما يعلق على الجدر مثل: كافة أنواع الستور.

ورد ذكر الأريكة في القرآن الكريم بصيغة الجمع (أرائك)، فقال تعالى: ﴿مُتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ﴾ ١٣/ الإنسان، وقال تعالى ﴿عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ﴾ ٢٣/ المطففين. قال الأزهرى: قال المفسرون: الأرائك: «السُرر في الحجال واحدها أريكة». وقال: كل ما اتكى عليه فهو أريكة^(١) والأريكة عند ابن منظور: سرير في حجلة^(٢) والجمع أريك وأرائك. قال الزجاج: الأرائك الفرش في الحجال وقيل الأريكة: سرير منجد مزين في قبة أو بيت فإذا لم يكن فيه سرير فهو حجلة. وجاء عند ابن منظور تعريف آخر للأريكة يختلف بعض الشيء عن التعريف الأنف الذكر وهو أن الأريكة: «السُرير في الحجلة من دونه ستر ولا يسمى منفرداً أريكة^(٣)» وقيل: هو كل ما اتكى عليه من سرير أو فراش أو منصفه. وأرك المرأة سترها بالأريكة، قال:

تَبَيَّنَ أَنَّ أَمَك لَمْ تَوْزَكْ وَلَمْ تُرْضِعْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ^(٤)
وقد ورد في الحديث النبوى ذكر الأريكة في حديثين متشابهين، ففي الحديث الأول أن النبي ﷺ قال: «لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري... الحديث»^(٥).

وفي الحديث الآخر أن النبي ﷺ، قال: «ليوشك الرجل متكئاً على أريكته يُحدِّثُ بحديثي فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله... الحديث»^(٦).

في هذين الحديثين ما يفيد أن الأريكة شيء يتكأ عليه، وهذا يتفق مع ما جاء عند الأزهرى وما جاء كذلك في بعض التعريفات السابقة.

وفي حديث آخر ما يفيد بأن الأريكة شيء آخر غير المتكأ، ففي حديث الصحابي الجليل أبا اليسر (ت: ٥٥هـ) ما يوضح ذلك فهو يقول: فقلت: أين أبوك؟ قال سمع صوتك فدخل أريكة أُمي (٧).

هنا يبدو أن معنى الأريكة يتفق مع معظم التعريفات السابقة، وهي سرير في حجلة، أي ما يشبه غرفة النوم الحافلة بكامل الأثاث «بيتًا يزين بالثياب والأسرة والستور» (٨).

على كل حال، ورد ذكر الأريكة في الأحاديث النبوية مرات قليلة جدًا مما يدعو المرء إلى الاستنتاج بأن الأريكة لم تكن شائعة الاستعمال، أو على الأقل لم تكن مستعملة في بيوت النبي ﷺ، وإن كانت الحجلة وهي جزء متمم للأريكة كانت معروفة لدى بعض أزواج النبي ﷺ. فقد روى عن عائشة (رضي الله عنها) (ت: ٥٧هـ تقريبًا) أنها اشترت نمطًا فيه تصاوير فأرادت أن تصنعه حجلة، فاعترض الرسول ﷺ على ذلك (٩).

وأخيرًا فإن التعريفات السابقة والأحاديث النبوية التي سبقت الإشارة إليها لم تذكر المادة التي تصنع منها الأريكة. ويمكن يُستشف من التعريفات السابقة للأريكة أنها تتكون في مجملها من خشب وفرش وستور.

٢- الحِوَانُ :

ينقل الأزهري عن الليث قوله: الحِوَانُ: «المائدة» (معربة) وهي الحَوْنُ. . . والعدد أخونَه. وقال عدى بن زيد: . . . الحَوْنُ مَأْذُوبَةٌ وزمير (١٠).

والحِوَانُ بالكسر: «الذي يؤكل عليه، أعجمي معرب. قال الشاعر:

* كثير إلى جنبِ الحِوَانِ ابتراكُهُ * (١١)

يظهر أن الخوان كان معروفاً على عهد النبي ﷺ، ولكن حسب رواية الصحابي الجليل أنس بن مالك (ت: ٩٣هـ)، فإن الرسول ﷺ لم يأكل قط على خوان. يقول أنس: ما رأيت رسول الله ﷺ أكل على خوان، حتى مات (١٢) وفي رواية أخرى لأنس (رضي الله عنه) يقول فيها: ما علمت النبي ﷺ، أكل على خوان ولا أكل خبزاً مرققا حتى مات (١٣).

يبدو أن المقصود بالخوان هنا شيء أشبه ما يكون بالمنضدة التي يوضع عليها الطعام وتعريف الليث للخوان بأنه المائدة، يجعل المرء أقل ترددًا في احتمال كون الخوان منضدة، ولعل عزوف النبي ﷺ عن الأكل على الخوان يرجع إلى تواضعه لله وشكره للنعمة، فهو يأكل طعامه موضوعاً على الأرض... قيل لقتادة فعلى ما كانوا يأكلون؟ قال: على السفر (١٤).

٣- السرير :

السريرُ : «المضطجع، والجمع أسرة وسُرر... والسريرُ الذي يُجْلَسُ عليه معروف» (١٥) وجاء ذكره في القرآن الكريم في آيات عدة منها ﴿عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾ (٤٤/ الصافات) والسرير: «النعش قبل أن يحمل عليه الميت» (١٦) وجاء عند الثعالبي: «أن السرير إذا كان للملك فهو عرش، فإذا كان للميت فهو نعش. فإذا كان للعروس وعليه حجلة فهي أريكة فإذا كان للثياب فهو نضد» (١٧).

والذي يهمنا هنا هو أن السرير هو المضطجع، ولو أن كل التعريفات السابقة لا تشير إلى كيفية السرير ولا مادة صناعته على اعتبار أنه معروف والمعروف لا يعرف.

وقد احتوت مصادر الدراسة هنا الكثير من الإشارات إلى السرير وسنكتفي ببعضها؛ لأن إيرادها جميعاً يتعدى الغرض منها.

من هذه الروايات ما ورد عن عائشة (رضي الله عنها)، أنها قالت: لقد رأيتني مضطجعة على السرير، فيجئني النبي ﷺ، فيتوسط السرير فيصلي (١٨).

وفي رواية أخرى لعائشة (رضي الله عنها)، قالت: واعد رسول الله ﷺ جبريل... فرأى عليه أن يأتيه فخرج رسول الله ﷺ، فوجده في الباب قائما. فقال رسول الله ﷺ: إني انتظرتك لميعادك. فقال: إن في البيت كلبا ولا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة، وكان تحت سرير عائشة جرو كلب (١٩).

وحين تتحدث عائشة (رضي الله عنها)، عن آية الرجم تقول: لقد نزلت آية الرجم ورضاعات الكبير عسرا فكانت في ورقة تحت سرير في بيتي، فلما اشتكى رسول الله ﷺ، تشاغل بأمره ودخلت دوية لنا فأكلتها (٢٠).

ويقدم لنا الصحابي الجليل، أبو موسى الأشعري (ت: ٥٢هـ) (رضي الله عنه) في حديث طويل وصفاً لسرير النبي ﷺ، فيقول: ... فلما رجعت إلى النبي ﷺ، دخلت عليه، وهو في بيت على سرير مرمل (٢١)، وعليه فراش، وقد أثر رمال السرير بظهر رسول الله ﷺ وجنبه (٢٢).

كما أن أم المؤمنين صفية بنت حُيَي (ت: ٥٠هـ)، (رضي الله عنها)، تذكر أن رسول الله ﷺ، زار زوجته زينب بنت جحش (ت: ٢٠هـ)، رضي الله عنها، بعد هجر، فمشى النبي ﷺ، إلى سرير زينب وكان قد رفع فوضعه بيده ثم أصاب أهله ورضي عنهم (٢٣). ويبدو من هذه الرواية أن السرير كان صغير الحجم خفيف الوزن.

وفي رواية أخرى يظهر أن السرير في ذلك العهد كانت مختلفة الأحجام ومنها الكبير. فقد ذكر ابن ماجه في خبر عن امرأة تدعى زينب، أنها قالت: كانت عجزوز تدخل علينا ترقي من الحُمرَة (٢٤) وكان لنا سرير طويل القوائم (٢٥)، وهناك رواية عند ابن حنبل عن الموضوع نفسه تبين لنا أن السرير كان طويل

القوائم ضخما بحيث تدخل المرأة تحته ، إذ تقول زينب هذه أن زوجها عبد الله؟ : إذا جاء من حاجة فانتهي إلى الباب تنحج . . . وأنه جاء ذات يوم فتنحج . قالت : وعندي عجوز تُرقيني من الحُمرة فأدخلتها تحت السرير (٢٦).

وفي بعض الروايات يظهر كذلك أن للسرير وظيفة مزدوجة فكما أنه يستخدم للنوم فقد يستخدم للجلوس واستقبال الزائرين ، فقد روى لنا مالك بن أوس (ت : ٩٢هـ) ، قال : أرسل إليّ عمر بن الخطاب حين تعالى النهار . قال : فوجدته في بيته جالسا على سرير مفضيا إلى رماله . متكئا على وسادة من آدم (٢٧).

وضاف رجل أبا هريرة بالمدينة فقال عنه : لم أر رجلاً من أصحاب النبي ﷺ ، أشد تشميراً ولا أقوم على ضيف منه ، فبينما أنا عنده يوماً وهو على سرير ومعه كيس فيه حصى أو نوى ، وأسفل منه جارية له سوداء إذا أنفذ ما في الكيس ألقاه إليها . . (٢٨).

عما تقدم يتبين أن السرير يكاد يكون شائع الاستعمال على عهد رسول الله ﷺ ، فهو في بيوت رسول الله ﷺ وفي بيوت أصحابه وله أكثر من وظيفة .

٤ - الكرسي :

ينقل الأزهري عن أبي إسحاق في تعريفه للكرسي قائلاً . . . «الذي نعرفه من الكرسي في اللغة الشيء الذي يُعتمد عليه ويُجلس عليه» . . . وروى أبو عمر عن ثعلب أنه قال : «الكرسي : ما تعرفه العرب من كراسي الملوك . ويقال : كرسي أيضاً» (٢٩) والكرسي : بالضم والكسر : السرير والعلم والجمع كراسي (٣٠).

الكرسي معروف على عهد النبي ﷺ ، فقد ورد عنه قوله : «اركبوا هذه الدواب

سائلة ولا تتخذوها كراسي» (٣١).

ويبدو أن الكرسي لم يكن شائع الاستعمال على عهد النبي ﷺ أو على الأقل لم ترد الإشارة إلى وجوده في بيوت النبي ﷺ سوى مرة واحدة! حيث روى علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) (ت: ٤٠هـ)، أن رسول الله ﷺ، قال: «... سمعت خشخشة في الدار فإذا أنا بجبريل عليه السلام فقلت ما منعك من دخول البيت؟، فقال: في البيت كلب. قال: فدخلت فإذا جرو للحسن تحت كرسي لنا...» (٣٢).

ويبدو أن مسجد رسول الله ﷺ، كان لا يخلو من كرسي فقد ورد عن أبي رفاع أنه قال: انتهيت إلى النبي ﷺ، وهو يخطب. قال فقلت: يا رسول الله رجل غريب. جاء يسأل عن دينه. لا يدري ما دينه. قال: فأقبل عليّ رسول الله ﷺ، وترك خطبته حتى انتهى إليّ. فأتى بكرسي حسبت قوائمه حديدًا. قال فقعد عليه رسول الله ﷺ، وجعل يعلمني مما علمه الله. ثم أتى خطبته فأتى آخرها (٣٣).

كما روى عن عليّ (رضي الله عنه أنه) أتى بكرسي فقعد عليه ثم دعا بتور «إناء من حجارة» فكفأ على يديه ثلاثًا... (٣٤).

مما تقدم يظهر بوضوح أن الكرسي كان موجودا على عهد رسول الله ﷺ، ولكن يبدو أن وجوده لم يكن أساسيا في البيوت أو هذا على الأقل ما توحى به ندرة الإشارة إليه في مصادر هذه الدراسة.

٥ - المشجب :

المشجب: «خشبات موثقة تُنصب فينشر عليها الثياب... وقال الأصمعي: المشجب أعواد تربط وتوضع عليها الثياب» (٣٥).

على الرغم من بساطة المشجب وأهميته، حيث إنه أعواد توضع عليها الثياب، إلا أن مصادر هذه الدراسة لم تشر إليه أنه من بين موجودات بيوت النبي ﷺ لكن تلك المصادر نفسها أشارت في حالات قليلة إلى المشجب في بيوت بعض أصحاب رسول الله ﷺ. سئل أبو هريرة رضي الله عنه (ت: ٥٧هـ) هل يصلي الرجل في الثوب الواحد؟ فقال: نعم، ف قيل له: هل تفعل أنت ذلك؟ فقال: نعم، إني لأصلي في ثوب واحد وإن ثيابي لعل المشجب^(٣٦). وفي رواية أخرى أن الصحابي جابر بن عبد الله رضي الله عنه (ت: ٧٤هـ)، قام إلى الصلاة في نساجة ملتحقاً بها . . . وردأؤه إلى جنبه على المشجب^(٣٧). كما روى عن جابر بن عبد الله أيضاً أنه صلى في إزار وثيابه موضوعة على المشجب^(٣٨).

٦ - النَّضْدُ

«نضد متاعه ينضدُهُ بالكسر نضداً، أي وضع بعضه على بعض . والنضد مثله، شدد للمبالغة في وضعه متراصفاً. والنضد بالتحريك: متاع البيت المنضود بعضه فوق بعض، والجمع أنضاد. وقال النابغة:

حَلَّتْ سَبِيلُ آتِيٍّ كَانَ يَجْبِسُهُ وَرَفَعَتْهُ إِلَى السِّجْفَيْنِ فَالنَّضْدُ.

والنضدُ: «السرير يوضع عليه المتاع»^(٣٩) والنضدُ: «شبه مشجب نضدت عليه الثياب»^(٤٠).

يبدو أن المقصود بالنضد هنا سرير مخصوص توضع عليه الثياب ومتاع البيت . والإشارة إليه في مصادر هذه الدراسة قليلة جداً، فلم ترد سوى مرة واحدة ولكن بروايات مختلفة، سنكتفي بواحدة منهن:

عن ميمونة أم المؤمنين (رضي الله عنها) (ت: ٥١هـ)، أن رسول الله ﷺ،

أصبح يوماً واجماً، فقالت له: أي رسول الله لقد استنكرت هيتك منذ اليوم. فقال: «إن جبريل (عليه السلام) كان وعدني أن يلقاني الليلة فلم يلقني أما والله ما أخلفني». قالت: فظل يومه كذلك، ثم وقع في نفسه جرو كلب تحت نضد لنا فأمر به فأخرج... (٤١).

إن نُدرة الإشارة إلى النضد في مصادر هذه الدراسة مع الاعتراف بأهميته لا يعني أن النضد لم يكن شائع الاستعمال على عهد رسول الله ﷺ، لكن يبدو أن المناسبة التي تدعو إلى الإشارة إليه نادرة، فلولا أن الأمر يتعلق بالوحي وأن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه كلب لما جاء ذكر النضد على هذه الصورة.

والشيء الذي يمكن أن يفترضه المرء أن النضد كان معروفاً في بيوت المدينة وغيرها نظراً لكونه الموضع الذي توضع عليه الثياب وغيرها من متاع البيت.

ما يفرش أو يبسط على وجه الأرض

١ - البِجَاد :

«البجَاد، كساء مخطط من أكسية الأعراب»^(٤٢) وقيل : «إذا غزل الصوف بسرة ونسج بالصيصة فهو بجَاد والجمع بجَد . ومنه ذو البجادين وهو دليل النبي ﷺ . . . قيل سماه رسول الله بذلك لأنه حين أراد المسير إليه قطعت أمه بجَادًا لها فارتدى إحداها واثنزr بالأخرى»^(٤٣) . وفي أحد المصادر أن البجَاد «ضرب من بيوت الأعراب»^(٤٤) .

ورد ذكر البجَاد كشيء يُفترش أحيانًا حيث جاء عن الصحابي الجليل جابر ابن عبد الله رضي الله عنه أنه قال : جاءني رسول الله ﷺ في ماء لي . . . ثم دنوت به إلى خيمة لي فبسطت له بجَادًا من شعر . . .»^(٤٥) .

فهذه الرواية تبين أن البجَاد وإن كان كساء فإنه يستخدم في بعض الأحيان فراشًا ، وتوضح الرواية كذلك أن البجَاد يتخذ من الشعر ، وفي رواية أخرى يتخذ من الوبر^(٤٦) ويرى ابن منظور أن هذا النوع من الأكسية لا يسمى بجَادًا إلا إذا استعملت في نسجه آلات معينة^(٤٧) ويبدو أن هذا الشرط ليس مهمًا ، لأن بقية معاجم اللغة لم تشر إليه .

يظهر مما تقدم أن البجَاد لم يكن شائع الاستعمال كفراش ، لذلك لم ترد له الإشارة في مصادر هذه الدراسة ضمن ما يفترش سوى مرة واحدة ! .

٢ - البِساط :

«بسط الشيء نشره ، وبالصَاد أيضًا . وانبسط الشيء على الأرض : كالْبِساط

في الثياب، والجمع البسط. والبساط ما يبسط» (٤٨).

جاء ذكر البساط في الحديث مرات عدة فقد روي عن أنس قوله: كان النبي ﷺ، أحسن الناس خلقاً فربما حضر الصلاة وهو في بيتنا، فيأمر بالبساط الذي تحته فيكنس وينضح، ثم يقوم ويقوم خلفه فيصلي بنا (٤٩). وزار النبي ﷺ، أهل بيت من الأنصار فطعم عندهم طعاماً فلما أراد أن يخرج، أمر بمكان من البيت فنضح له على بساط فصلى عليه ودعا لهم (٥٠).

ويظهر أن البساط يصنع من مواد شتى، فلدينا رواية تقول إن البساط ربما صنع من جريد النخل (٥١) أما الرواية الأخرى فيروى عن أم سلمة (رضي الله عنها) (ت: ٦٢هـ) في حديثها عن النبي ﷺ، أنها قالت: . . . فاجتهدت من تحتي كساء خيراً كان بساطاً لنا على المنامة في المدينة (٥٢). وهذه الرواية تظهر أن البساط قد يكون من النسيج وأنه ليس فقط من سعف النخل. بل إن رواية أم سلمة (رضي الله عنها) تشير إلى خيبر كمصدر لصناعة بعض أنواع البسط. هذه الروايات التي تذكر المادة التي قد يُصنع منها البساط مثلها مثل معاجم اللغة أغفلت ذكر حجم البساط.

ويبدو أن البساط من الفرش الشائع الاستعمال وخاصة إذا كان مصنوعاً من سعف النخل لرخص ثمنه ومن المحتمل وجوده في معظم بيوت ذلك العهد.

٣- الحَصِير :

سفيفة من بردى (٥٣) أو أسل (٥٤) والحَصِير: «المنسوج سمي حصيراً لأنه حصرت طاقاته بعضها مع بعض» (٥٥) وفي تعريف آخر، الحَصِير: «كل ما نسج من جميع الأشياء» . . . (٥٦).

في التعريف الأول يشترط أن يكون الحَصِير مصنوعاً من مادة بعينها كالبردى

أو الأسل حتى يكون حصيرا. أما التعريف الآخر فهو لا يحصر صناعته بمادة مخصوصة فالحصير لديه كل ما نسج من مختلف المواد! ويبدو أن التعريف الأول أكثر دقة وملاءمة لحال ذلك النوع من الفرش.

وقد وردت الإشارة للحصير في مصادر هذه الدراسة كثيرا. من هذه الإشارات ما رواه الصحابي الجليل أبو سعيد الخدري (رضي الله عنه) (ت: ٦٣ هـ تقريباً)، أنه دخل على النبي ﷺ، قال: فرأيتَه يصلي على حصير يسجد عليه (٥٧). وعن أنس بن مالك رضي الله عنه، أن جدته مُليكة دعت رسول الله ﷺ لطعام صنعته. فأكل منه ثم قال: «قوموا فأصلي لكم»، قال أنس: فقمْتُ إلى حصير لنا قد إسودَ من طول ما لبس (أي استعمل)، فنضحت بهاء فقام عليه رسول الله ﷺ. . . فصلى لنا ثم انصرف (٥٨).

وقد يؤنث الحصير فهو الحصرية في بعض الروايات، فعن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: كان لرسول الله ﷺ حصرية يسطها بالنهار ويحتجرها بالليل فيصلي فيها. . . والاحتجار أن يتخذها كالحجرة فلا يمر عليه مار (٥٩).

وفي رواية أخرى لعائشة (رضي الله عنها) تقول فيها: كانت لنا حصرية نسطها بالنهار ونحتجرها بالليل (٦٠). في الرواية الأولى إشارة إلى أن الحصرية خاصة بالنبي ﷺ وصلاته بالليل بينما تشير الرواية الثانية إلى أن الحصرية للنبي ﷺ وأهل بيته. كان هاتين الروایتين تشيران إلى أن بيت النبي ﷺ لا يحوي سوى حصير واحد أو حصرية واحدة! وهذا بالطبع لا ينفي وجود الحصير كفراش شائع في المدينة على عهد رسول الله ﷺ، فهو ليس مقصوراً على بيت النبي ﷺ.

على كلٍّ يبدو أن الحصير ليس من الفرش اللتين الوثير فهو خشن، ولا غرابة في ذلك حيث إنه يصنع من مادة القصب كالأسل والبردى. يقول عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) (ت: ٢٣ هـ): دخلت على رسول الله ﷺ، وهو على

حصير قال : فجلست فإذا عليه إزار وليس عليه غيره . وإذا الحصير قد أثر في جنبه . . . (٦١).

٤ - المجلس :

الحلس : « كل شيء ولى ظهر البعير تحت الرّحل والقتب ، وكذلك حلس الدابة بمنزلة المرشحة تكون تحت اللبد . . . والحلس : الواحد من أحلاس البيت ، وهو ما بسط تحت حرّ المتاع من مسح ونحوه » (٦٢).

وفي تعريف آخر يحصر استخدام الحلس للبعير على وجه الحصر، حيث يقول : « الحلس للبعير، وهو كساء رقيق يكون تحت البرذعة . . . وأحلاس البيوت : ما ييسط تحت الحر من الثياب » (٦٣).

مما تقدم يتبيّن أن الحلس ليس من أنواع الفرش المتعارف عليه عادة، بل هو موقوف الاستعمال على بعض الدواب لحمايتها من الرّحل والقتب والسرج، وإذا أخلق وضع تحت فراش البيت ومتاعه لحمايته . ومن لا يجد في بيته سوى الحلس فهو في غاية الفقر.

جاء في الحديث، أن رجلاً من الأنصار أتى النبي ﷺ، يسأله فقال : « أما في بيتك شيء؟ » قال : بلى حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه وقعب نشرب فيه من الماء . . . (٦٤).

من هذا الحديث يظهر أن كل ما يملكه هذا الصحابي الذي جاء يسأل رسول الله ﷺ، هو الحلس والقعب أي إناء الشرب، إلى درجة أنه يستخدم ذلك الحلس كفراش ولباس أي غطاء، بينما هو في واقع الأمر ليس مما يتخذ لفرش المنزل إلا في بعض حالات العدم النادرة.

٥- الخُمرة :

الخُمرة «حصير صغير قدر ما يسجد عليه . . ينسج من السعف، أصغر من المصلى، وقال الزجاج: سُميت خُمَر لأنها تستر الوجه عن الأرض» (٦٥).

والخُمرة: «حصيرة أو سجادة صغيرة تنسج من سعف النخيل وترمل بالخيوط. وقيل: الخُمرة، صغيرة أصغر من المصلى . . .» (٦٦).

التعريفات السابقة تظهر أن الخُمرة، سجادة صغيرة تنسج من سعف النخل تستخدم للسجود عليها فقط، فهي حسب التعريف الأول ما يسجد عليه، وهي كذلك التي تستر الوجه عن الأرض، وفي التعريف الثاني أنها أصغر من المصلى. فهي إذا ليست مصلى ولكنها أصغر. وقد وردت الإشارة إلى الخُمرة في مصادر هذه الدراسة أكثر من مرة مرتبطة بالصلاة. ورد عن أم المؤمنين ميمونة (رضي الله عنها) أنها قالت: كان رسول الله ﷺ يصلي على الخُمرة (٦٧). وجاء عن ابن عباس (رضي الله عنه) (ت: ٦٨ هـ) أنه قال: كان رسول الله ﷺ يصلي على الخُمرة (٦٨). وفي رواية أخرى لأم المؤمنين (رضي الله عنها) ميمونة تقول فيها: كان رسول الله ﷺ يضع رأسه في حجر إحدانا فيتلو القرآن وهي حائض وتقوم إحدانا بالخُمرة إلى المسجد فتبسطها وهي حائض (٦٩). كما ورد عن أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: قال لي رسول الله ﷺ: ناوليني الخُمرة من المسجد (٧٠).

٦- الخَمِيلُ :

«الثياب المخملة، والخمل من غزل نُسج قد أفضلت له فضول كخمل الطفنسة» (٧١).

والخميل: «القطيفة، وهي كل ثوب له خمل من أي شيء كان، وقيل: الخميل، الأسود من الثياب» (٧٢).

من هذه التعريفات المتباينة يتعذر على المرء الجزم فيما إذا كان المقصود بالخميل كساء يُلبس كسائر الأكسية أم هو مجرد دثار أو غطاء؟! ويبدو أن اقتران التسمية بالخميل وهو الهذب قد تسبب في هذا الالتباس وعدم التفرقة بين بعض هذه المسميات. ولكن لعل ما يخفف من هذا اللبس في المعنى ما ورد عن علي رضي الله عنه، قال: «جهز رسول الله ﷺ فاطمة في خميل وقربة ووسادة حشوها اذخر»^(٧٣). فلعل الخميل هنا هو ضرب من الفرش لا اقترانه بالوسادة. ومما يقوي هذا التفسير هو ما روي عن علي رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ أتى علياً وفاطمة، وهما في خميل لهما (والخميل القطيفة البيضاء من الصوف)، قد كان رسول الله ﷺ جهزهما بها ووسادة محشوة اذخرًا وقربة^(٧٤). الزيادة بين القوسين هي توضيح من ابن ماجه راوي الحديث. وحتى بدون الاستعانة بتوضيح ابن ماجه لمعنى الخميل فإن في النص قرينة تدل على معناه وهي قوله (في خميل لهما) فلو كان المقصود بالثوب الثوب المتعارف عليه وهو ما يلبسه الإنسان لاستحال كون الزوجين فيه ولكن أن يكون المقصود بالخميل هنا دثار أو غطاء فهو أقرب للفهم وأسلم لمعنى الحديث.

٧- الخميـلة :

مشكلة تحديد المعنى الدقيق للخميلة لا تقل بأية حال عن مشكلة تعريف الخميل.

فهي عند الأزهري نقلاً عن أبي عبيدة: «الخميلة من الرمل مسترقة... حيث يذهب معظمه ويبقى شيء من لينه. وقال شمر، قال أبو عمرو: الأرض السهلة التي تنبت شبه نبتها بخمّل القطيفة... وقال ابن السكيت: قال أبو صاعد: الخميـلة: الشجر المجتمع الذي لا ترى فيه شيء إذا وقع في وسطه. وقال الليث: الخميـلة والجميع الخميل ريش النعام»^(٧٥).

والخَمِيلَة عند الجوهري، نقلا عن أبي صاعد هي: «الشجر المجتمع الكثيف». وقال الأصمعي: رملة تنبت الشجر» (٧٦). والخمل والخميلة عند ابن منظور بمعنى واحد: فهما القطيفة «وهي كل ثوب له خمل من أي شيء كان، وقيل: الخميل الأسود من الثياب» (٧٧). وهكذا فالخميلة هي الأرض السهلة المنبسطة، والخميلة هي الشجر المجتمع والخميلة هي ريش النعام! والخميلة رملة تنبت الشجر وأخيرا يأتي الخميل والخميلة بمعنى واحد أي القطيفة. والقطيفة حسب ما جاء عند الأزهرى: «ثوب ذو خمل يفترش، وجمعه قطف» (٧٨).

من العرض السابق لتعريفات الخميلة عند اللغويين يتبين للقارئ بأن جميع من تعرض لمادة «خمل» لم يفسر الخميلة على أنها شيء يلبس أو يفترش بل يكادون يجمعون على أن الخميلة شيء له علاقة بالأرض والنبات ما عدا ما نقل عن الليث الذي فسر الخميلة بأنها ريش النعام، وكذلك ابن منظور الذي حاول أن يجمع بين معنى الخميل والخميلة بأنها القطيفة.

من كل ما تقدم من تعريفات للخميلة يمكن للمرء أن يفترض بأن الخميلة لغة من الخميل وأنها دثار يتدثر به وشبه بنعومته ولينه بالنبات الكثير الملتف وبريش النعام.

وقد جاءت الإشارة إلى الخميلة عند أم المؤمنين أم سلمة (رضي الله عنها) حيث قالت: «بينما أنا مع النبي ﷺ مضطجعة في خيلة، حضت، فانسلت فأخذت ثياب حيضتي، فقال: (أنفست)؟ فقلت نعم. فدعاني، فاضطجعت معه في الخميلة» (٧٩).

٨- الزربية :

في تعريف الزرابي، ينقل الأزهرى عن الشاه المؤرج أنه قال في قوله تعالى:

﴿وَزَرَّابِي مَبْثُوثَةٌ﴾ الغاشية (١٦) قال: «زرابيّ النبت إذا اصفرّ واحمرّ وفيه خضرة وقد ازربّ، فلما رأوا الألوان في البسط والفرش والقطف شبهوها بزرابيّ النبت، وكذلك العبقري من الثياب والفرش». وينقل الأزهري عن الزجاج في تفسير قوله تعالى: «وزرابيّ مَبْثُوثَةٌ الزرابيّ: «البسط واحدها زربية» كما نقل عن الفراء تفسير للزرابي أنها هي: «الطنافس لها خمل رقيق»^(٨٠).

والزرابي عند ابن منظور، هي: «البسط، وقيل كل ما بسط واتكئ عليه، وقيل: هي الطنافس»^(٨١). والزرابيّ عند الجوهري هي النمارق^(٨٢). أما الفيروز آبادي فإنه يرى أن الزرابيّ هي: «النامرق والبسط، أو كل ما بسط واتكئ عليه، الواحد زِرْبِيّ بالكسر والضم»^(٨٣).

من خلال هذا التباين في تحديد معنى الزرابي فإنه من العسير على المرء الجزم بمعنى معين من المعاني السالفة، ويبدو أن الزربية هي البساط كثير النقوش والألوان الذي شبه بألوان النبات حيث إن الاشتقاق يكاد يؤكد هذا الرأي. وفي بلاد المغرب الأقصى لا يزالون حتى اليوم يسمون البساط كثير النقوش زربية. وقد ورد في القرآن الكريم أن الزرابيّ من فرش الجنة. لقوله تعالى ﴿وَزَرَّابِيّ مَبْثُوثَةٌ﴾ (الغاشية/ ١٦).

وجاء ورود الزرابي في مصادر هذه الدراسة نادراً، فقد جاء عند أحمد بن حنبل في المسند أن قيصر «لما كشف الله - عز وجل - عنه جنود فارس مشى من حمص إلى إيليا على الزرابي تبسط له...» ١/ ٢٦٢ وجاءت الإشارة للزرابي عند أبي داود كما يلي: قال الزبيب: فدعنتني أُمّي، فقالت: هذا الرجل أخذ زربيتي، فانصرف إلى النبي ﷺ يعني أخبرته. . فقام نبي الله ﷺ فقال للرجل «رد على هذا زربية أمه التي أخذت منها»^(٨٤).

ومن الملاحظ أن الإشارة إلى الزرابي في كتب الحديث قليلة جداً، ومن

المحتمل أن السبب في ذلك يعود إلى أن بيت النبي ﷺ يكاد يكون خلوا منها فلهذا أغفلت الإشارة إليها وقد تكون الزرابي من مقتنيات ذوي اليسار والرسول عليه أفضل الصلاة والسلام أبعد الناس عن الكلف بالدنيا وزينتها. ومن الملاحظ كذلك أن المصادر اللغوية تغفل ذكر المادة التي تصنع منها الزرابي ولا يستبعد أن تكون مصنوعة من الصوف.

٩ - السفرة :

السفرة : «التي يؤكل عليها، سُميت سُفرة لأنها تُبسط إذا أكل عليها» (٨٥) والسُفرة بالضم طعام يتخذ للمسافر ومنه سميت السُفرة (٨٦).

ولدينا تعريف بالسفرة أكثر تفصيلاً، يقول ابن منظور فيه : «السفرة بالضم طعام يتخذ للمسافر، وبه سميت سفرة الجلد . والسفرة : طعام يتخذه المسافر، وأكثر ما يحمل في جلد مستدير فنقل اسم الطعام إليه وسمي به كما سميت المزايدة راوية وغير ذلك من الأسماء المنقولة» (٨٧).

قول الأزهري في التعريف الأول للسفرة، أنها سميت سفرة لأنها تبسط إذا أكل عليها غير واضح إذ لا نرى علاقة لغوية بين فعلي سَفَر وبَسَط . أما الجوهري وابن منظور فهما في تعريفها الأخير يُجمعان على أن السفرة طعام يتخذ للمسافر ومنه سميت السفرة .

على كل، يمكن القول بأن السفرة هي : طعام المسافر، وأن السفرة كذلك هي : ذلك الجلد المستدير الذي يبسط عليه طعام المسافر والمقيم .

ومما يفيد أن السفرة هي طعام المسافر ما روي عن رسول الله ﷺ : «أنه لقي زيد بن عمرو بن نُقَيْل بأسفل بَلَدَح - في ضواحي مكة - (٨٨) وذاك قبل أن يُنزل على رسول الله ﷺ الوحي، فقَدَّم إلي رسولُ الله ﷺ سُفرة فيها لحم فأبى أن يأكل منها . .» (٨٩).

وفي حديث الهجرة رواية عن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: «فجهزناهما - أي الرسول ﷺ ووالدها - أحسن الجهاز، وصنعنا لهما سفرة في جراب فقطعت أسماء بنت أبي بكر قطعة من نطاقها، فأوكت به الجراب، ولذلك كانت تسمى ذات النطاقين» (٩٠).

في هاتين الروایتين ما يدل دلالة واضحة على أن المقصود بالسفرة هنا طعام المسافر. وفي رواية عائشة (رضي الله عنها) ما يصرّح بأن طعام المسافرين وضع في جراب!! والجراب ليس مما ييسط على الأرض فهو وعاء من الجلد لحفظ الطعام وغيره.

ولدينا روايات أخرى تؤكد المعنى الثاني للسفرة، أي أنها نوع من الفرش - ربما من الجلد - ييسط ويوضع عليه الطعام. ففي رواية عن أنس رضي الله عنه أنه قال: ما علمت النبي ﷺ أكل على سُكَّرجة قط، ولا خبز له مرقق قط، ولا أكل على خوان قط. قيل لقتادة فعلى ما كانوا يأكلون؟ قال: على السفر (٩١).

وفي رواية أخرى لأنس عن الخبر نفسه: . . فقلت لقتادة، فعلام كانوا يأكلون؟ قال: على هذه السفر (٩٢) مؤدى هاتين الروایتين أن السفرة شيء مختلف عن كونها طعام المسافر، وكذلك هي شيء يختلف عن الخوان وتختلف جدا عن ذلك الإناء الفارسي الثمين المعروف بالسُكَّرجة. فالسفرة إذاً شيء ييسط على الأرض ويوضع عليه الطعام كما هو مسماها عند معظم سكان نجد في الوقت الحاضر.

١٠ - الطنفسة:

الطنفسة: «واحدة الطنافس» (٩٣) و الطَّنْفسَةُ: «مثلثة الطاء والفاء وبكسر الطاء وفتح الفاء والعكس: واحدة الطنافس للبسط والثياب، والحصير من سعف عرضه ذراع» (٩٤).

«الطنفسةُ والطَّنْسةُ ؛ بضم الفاء الأخيرة عن كراع: النُّمْرَقة فوق الرحل، وجمعها طَنافُسٌ وقيل هي البساط الذي له خمل رقيق»^(٩٥) وفي صحيح البخاري أن الزرابي الطنافس لها خمل رقيق مبثوثة كثيرة^(٩٦) ويوافق ما جاء عند البخاري ما أورده الثعالبي نقلاً عن الفراء في شرحه لمعنى الزَّربية . . «هي الطنافس التي لها خمل رقيق»^(٩٧).

يبدو أن المصادر لا تتفق على تعريف بعينه فالطنفسة: بساط، وحصير ونمرقة وهي البساط الذي له خمل، وأحياناً الزربية هي الطنفسة. ومادام الأمر كذلك فإنه من الصعب تحديد المراد بالطنفسة، لكن الذي لا خلاف فيه هو أن الطنفسة ضرب من الفرش، وأنها تصنع من مواد شتى. وحسب بعض تعريفات الطنفسة، جاءت الإشارة إلى حجمها ومادة صناعتها ويبدو أنها صغيرة، فهي: حصير من سعف عرضه ذراع^(٩٨).

والإشارة إلى الطنفسة في مصادرنا قليلة جداً، مما يدل على عدم شيوعها بكثرة أو أن مسمياتها الأخرى حجبت شيوع هذه التسمية (أي الطنفسة)، ذكرت أحد مصادر هذه الدراسة رواية عن أنس بن مالك (رضي الله عنه) أنه قال: ما رُفِع من بين يدي رسول الله ﷺ فضل شواء قط، ولا حملت معه طنفسة^(٩٩). وفي رواية عن سهيل بن مالك عن أبيه، أنه قال: كنت أرى طنفسة لعقيل بن أبي طالب يوم الجمعة تُطرح إلى جدار المسجد الغربي، فإذا غشى الطنفسة كلها ظل الجدار خرج عمر بن الخطاب وصلى الجمعة^(١٠٠).

وفي رواية عن عيسى بن حفص عن أبيه، أنه قال: كنت مع ابن عمر في سفر فصلى الظهر والعصر ركعتين ثم قام إلى طنفسة له^(١٠١).

مما تقدم يمكن القول أن الطنفسة نوع من الفرش، وربما يكون صغير الحجم لا يتسع لأكثر من واحد وربما تستخدم الطنفسة كوطاء للمصلي والإشارات

المتقدمة تكاد تؤكد ذلك . أما كون النبي ﷺ لم يحمل معه طنفسة فقد يرجع هذا إلى زهده في الدنيا ومتاعها فهو لا يحتاج أن يحمل بين يديه مفرش يجلس عليه أتى شاء أو يصلي عليه متى شاء وكيف لا وهو القائل : «جُعِلَت لي الأرض مسجداً وطهوراً» .

١١ - الفراش :

الفراش : « ما أُفْرِشَ ، والجمع أفرشة وفُرُش ، وإن شئت خففت بلغة تميم » (١٠٢) . والفُرُش « المفروش من متاع البيت . وبالكسر : الفراش : ما يفرش جمع فرش (١٠٣) ، قيل ومنه قوله تعالى : ﴿ وَفُرُشٌ مَّرْقُوعَةٌ ﴾ الواقعة (٣٤) . وليس في هذه التعريفات ما يفيد بأن المقصود بالفراش هو ما يُنَامُ عليه فقط ، لكن الأزهري في حديث طويل عن مادة (فرش) يشير إشارة عابرة إلى الفراش فيقول : الفراش : الزوج ، والفراش : المرأة ، والفراش : ما ينامان عليه . (١٠٤) .

جاءت في مصادر دراستنا إشارات كثيرة للفراش سنكتفي بذكر ما يخدم الغرض هنا . روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه ، أن رسول الله ﷺ قال : « فراش للرجل وفراش لأهله والثالث للضيف والرابع للشيطان » (١٠٥) وهذا الحديث يظهر أنه توجيه نبوي كريم بالاقتصاد في الفرش فما زاد عن حاجة الرجل وأهله وضييفه فهو تبذير وإسراف بل هو للشيطان .

وقد تمت أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) وصفاً مختصراً لفراش رسول الله ﷺ ، فقالت : إنها كان فراش رسول الله ﷺ ، الذي ينام عليه أدمًا حشوه ليف . (١٠٦) والمقصود بالأدم هنا الجلد المدبوغ . وفي حديث آخر عن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت : كان ضجاع رسول الله ﷺ أدمًا حشوه ليف (١٠٧) . وحسب رواية عند أبي داود أن فراش رسول الله ﷺ كان في غاية التواضع فقد

كان فراش النبي ﷺ نحوا مما يوضع للإنسان (للإنسان؟) في قبره (١٠٨).

ويصف لنا علي (رضي الله عنه) فراش زواجه ليلة دخل بفاطمة بنت رسول الله ﷺ فيقول: أهديت إبنة رسول الله ﷺ إلي. فما كان فراشنا ليلة أهديت إلا مسك كبش. (١٠٩) والمقصود بمسك الكبش جلده.

من الروايات السابقة عن الفراش يتضح بأن الفراش في بيت رسول الله ﷺ كان من الجلد المدبوغ ولم يكن محشواً بالصوف أو القطن بل بما هو أقل شأنًا وهو الليف!! وهذا يعطي المرء انطباعاً بأن الفرش في ذلك العهد كانت في الكثير منها من هذا النوع المتواضع وأن بعض الفرش كانت صغيرة الحجم نحواً مما يوضع للإنسان في قبره وهذا لا ينفي وجود فرش وثيرة في غاية النفاسة في تلك الفترة، لكن الذي في مصادرنا يشير إلى هذا النوع لا غير!! .

١٢ - القَطِيفَة :

القَطِيفَة : «ثوب ذو خمل يفرش، وجمعه : قطف وهي : القراطيف» (١١٠) «والقَطِيفَة دثار مخمل، والجمع قِطائِف وقطف أيضا مثل صحيفة وصحف، كأنهما جمع قَطِيف وصحيف. ومنه القِطائِف التي تؤكل» (١١١) وفي الحديث «تعس عبد القَطِيفَة» وهي كساء له خمل، أي الذي يعمل لها ويهتم بتحصيلها (١١٢).

وورد ذكر القَطِيفَة في المصادر التي بين أيدينا أكثر من مرة فقد روي عن أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: . . وكان لنا قَطِيفَة كنا نقول علمها حرير فكنا نلبسها (١١٣). ويبدو أن اللبس هنا بمعنى الاستعمال وليس اللبس بمعنى لبسها كالثوب مثلا.

وفي رواية أخرى لعائشة (رضي الله عنها) تفيد أن القَطِيفَة دثار فتقول:

جعلتمونا بمنزلة الكلب والحمار، لقد رأيتني وأنا تحت كسائي بين النبي ﷺ وبين القبلة فأكره أن أسنح بين يده حتى أنسل من تحت القطيفة^(١١٤). وعن عائشة أنها قالت: دخل مجزر المدلجي على رسول الله ﷺ، فرأى أسامة وزيدا وعليهما قطيفة وقد غطيا رأسيهما وبدت أقدامهما، فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض^(١١٥). ويبدو أن القطيفة ليست بالكبيرة جدا، ففي رواية أن النبي ﷺ أتى عليا وفاطمة (رضي الله عنهما) وقد دخلا في قطيفتهما إذا غطت رأسيهما تكشفت أقدامهما وإذا غطيا أقدامهما تكشفت رأسيهما^(١١٦). وربما كانت بعض القطائف خفيفة وصغيرة حتى أنها تستخدم لفاعا للمرأة، ففي رواية عن أسماء بنت أبي بكر أنها قالت: خسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فسمعت رجة للناس... فخرجت متلفعة بقطيفة للزبير حتى دخلت على عائشة ورسول الله ﷺ قائم يصلي...^(١١٧).

وفي رواية لأنس بن مالك (رضي الله عنه)، قال: حجَّ النبي ﷺ على رحل رث وقطيفة تساوي أربعة دراهم، أو لا تساوي. ثم قال: «اللهم حجة لا رياء فيها ولا سمعة»^(١١٨). وقد زار الرسول ﷺ إبنني بسر السلمي، فوضعا تحته قطيفة^(١١٩). ويبدو أن القطيفة لا تستخدم في كل الأحوال دثارا فقد تستخدم فراشا مثل ما فعل السلمي. وربما تستخدم وطاء. ففي حديث أسامة بن زيد (رضي الله عنهما): أن النبي ﷺ ركب حمارا عليه أكاف تحته قطيفة فذكية...^(١٢٠) والإشارة إلى كونها فذكية يقوي الاحتمال بأن فدك كانت مكان صناعة القطائف وغيرها من الفرش والستور. وحين عاد رسول الله ﷺ سعد بن عبادة وهم بالانصراف، قرب له سعد حمارا قد وطأ عليه بقطيفة^(١٢١). وقد قطع رسول الله ﷺ يد المخزومية في قطيفة سرقتها^(١٢٢).

ويبدو أن للقطيفة ألوانا عدة منها الأحمر. ففي رواية عن ابن عباس (ت):

٦٨هـ) (رضي الله عنه) قال : جُعِلَ في قبر النبي ﷺ قطيفة حمراء . ويرد ابن عباس قائلًا : سمعت شقران - مولى رسول الله - يقول : أنا والله طرحت القطيفة تحت رسول الله ﷺ في القبر (١٢٣).

كما سبق يظهر أن القطيفة دثار قد يكون لاثنتين أو واحد وقد تستخدم فراشا أو وطاء كما أن منها الصغير والكبير وقد تكون ذات ألوان مختلفة ، وإن لم تشر المصادر إلى المادة التي تصنع منها القطيفة فهي على الأقل ألمحت إلى أن بعض القطائف فدكية ، وربما كانت تصنع في فدك (١٢٤).

١٣ - اللِّحَافُ :

قال الأزهري نقلًا عن الليث : « اللَّحْفُ تَغْطِيَتُكَ الشَّيْءُ بِاللِّحَافِ ، واللِّحَافُ اللِّبَاسُ الَّذِي فَوْقَ سَائِرِ اللِّبَاسِ مِنْ دِثَارِ الْبَرْدِ وَنَحْوِهِ ، تَقُولُ لِحَفْتُ فَلَانًا لِحَافًا إِذَا أَنْتِ أَلْبَسْتِهِ إِيَّاهُ » (١٢٥) . ويقال لذلك الثوب لحاف وملحف بمعنى واحد كما يقال إزار ومئزر وقرام ومقرم . وقد يقال : ملحفة ومقرمة سواء كان الثوب سمطًا أو مبطنًا يقال له لحاف (١٢٦) واللحاف : اسم ما يلتحف به . وكل شيء تغطيت به فقد التحفت به . ولحفت الرجل ألحفته لحفا : طرحت عليه اللِّحَافَ ، أو غطيته بثوب . قال طرفة :

ثُمَّ رَاحُوا عَبَقَ الْمِسْكِ بِهِمْ يَلْحَفُونَ الْأَرْضَ هُدَابَ الْأُزْرِ (١٢٧) .

وردت الإشارة إلى اللِّحَافِ كثيرًا في مصادر هذه الدراسة وأكثر ما تكون تلك الإشارة عن اللِّحَافِ في بيوت النبي ﷺ وأزواجه . فقد جاء عن أم سلمة (رضي الله عنها) أنها قالت : كنت مع رسول الله ﷺ في لحافة ، فوجدت ما تجد النساء من الحيضة ، فانسَلَّتْ من اللِّحَافِ . . فأصلحت من شأني ، ثم رجعت . فقال لي رسول الله ﷺ : « تعالي فادخلي معي في اللِّحَافِ » (١٢٨) . وعن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت : كان رسول الله ﷺ يباشرني وأنا حائض ، ويدخل

معي لحافي وأنا حائض (١٢٩). وفي رواية أخرى لعائشة تقول فيها: كنت أترز وأنا حائض فأدخل مع رسول الله ﷺ لحافه (١٣٠).

ويبدو أن بعض اللحف تكون كبيرة بحيث تكفي لاثنتين. فقد ذكرت عائشة رضي الله عنها: كان رسول الله ﷺ يقوم ويصلي وعليه طرف اللحاف، وعلى عائشة طرفه (١٣١). وحين أكثر أم سلمة على رسول الله ﷺ بشأن عائشة، قال لها: «يا أم سلمة لا تؤذيني في عائشة، فإنه ما أنزل عليّ الوحي وأنا في لحاف امرأة منكن غيرها» (١٣٢).

تدل هذه الروايات على أن اللحاف كان شائع الاستعمال في بيوت النبي ﷺ كما في بيوت غيره على وجه العموم، وعلى رغم أن التعريفات السابقة كانت دقيقة في وصف اللحاف فقد أغفلت المادة التي يصنع منها ذلك اللحاف أو الغطاء ولو أن المرء لا يستبعد أن يكون مصنوعاً من أصواف الغنم أو أوبار الإبل حيث توافرها بكثرة.

١٤ - المِثَال :

«المِثَال: الفراش، وجمعها مُثْل: ومنه قوله: وفي البيت مثال رث، أي فراش خَلَقَ، وقال الأعشى:

بكلّ طوال الساعدين كأنما يرى بصرى الليل المِثَال الممهّد» (١٣٣)

«والمِثَال، الفراش، والجمع مثل وإن شئت خففت» (١٣٤). وفي الحديث عن جرير عن مغيرة عن أم موسى أم ولد الحسين بن عليّ قالت: زوج علي بن أبي طالب شابين وابني منهما فاشتري لكل واحد منهما مثالين. قال جرير: ما مثالان؟ قال: نمطان، والنمط ما يفترش من مفارش الصوف الملونة (١٣٥).

يبدو مما سبق أن المِثَال اسم من أسماء الفراش عامة وإن اشترط أحد مصادرنا

أن يكون من مفارش الصوف الملونة ويبدو كذلك أن تسمية الفراش بالمثال تسمية نادرة جدا ولدينا رواية وحيدة عند أبي داود جاءت على ذكر المثال . عن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت : كنت إذا حضت نزلت عن المثال على الحصر، فلم تقرب رسول الله ﷺ ولم نندن منه حتى نطهر^(١٣٦). هذه الرواية توضح أن المثال ضرب من الفرش تكون عادة على السرير وإلا فكيف يكون النزول عن المثال على الحصر!

١٥ - المِسْحُ :

«المسح : الكساء من الشعر والجمع القليل أمساح ، والكثير مسوح ، قال أبو ذؤيب :

ثم شربن يَنْبِطُ ، والجِمال كَأَتَهْن الرِّشَح ، منهن بالآباط أمساح»^(١٣٧)

الإشارة إلى المسح قليلة جدا في مصادر هذه الدراسة . ويبدو أن المِسْحُ من سقط المتاع الذي لا قيمة له . ويظهر أن المسح ، قد يستخدم فراشا وقد يستخدم سترا . روى عن ابن عباس (رضي الله عنهما) أنه قال : أكل رسول الله ﷺ كتفا ، ثم مسح يده بمسح كان تحته ثم قام فصلى^(١٣٨) . وروى عن ثوبان مولى رسول الله ﷺ ، أنه قال : كان رسول الله ﷺ إذا سافر كان آخر عهده بإنسان من أهله فاطمة ، وأول من يدخل عليها إذا قدم فاطمة ، فقدم من غزاة له وقد علقت مسحا أو سترا على بابها^(١٣٩) . وهناك إشارة إلى المِسْحِ على أنه من أردأ وأسوأ أنواع الفرش ، فقد أورد ابن حنبل في مسنده حديثا عن النبي ﷺ مفاده أن العبد الكافر إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة نزل إليه من السماء ملائكة سود الوجوه معهم المسوح فيجلسون منه مد البصر فإذا قبضت روحه يجعلوها في تلك المسوح ويخرج منها كأنتن ريح . .^(١٤٠)

على كل حال ، الذي يكاد يجزم به المرء هو أن المسح قليل الشيوع كفراش

ويبدو أنه لا يستخدم إلا لضرورة مثل عدم وجود غيره وكأنه دليل على ضيق ذات اليد.

١٦- النطع :

فيه أربع لغات : نَطَعٌ وَنَطَعٌ وَنَطَعٌ وَنَطَعٌ . وقال الرازي :

يضربن بالأزمة الحدودا ضرب الرياح النطع الممدودا والجمع نطوع وأنطاع» (١٤١).

«والنَطْعُ : بالكسر وبالفتح وبالتحريك ، وكعَبَّ : بساطٌ من الأديم ، ج ، أنطاع ونطوع» (١٤٢).

يظهر أن النطع ، بساط من جلد . وحسب ما تشير إليه مصادر الدراسة فإن النطع قد يستخدم فراشا يضطجع عليه ، ففي رواية عن أم سليم (١٤٣) ، أن النبي ﷺ ، كان يأتيها فيقبل عندها ، فتبسط له نطعا فيقبل عليه (١٤٤) . وفي رواية عن ابن أم سليم أنس بن مالك — (رضي الله عنه) ، أن النبي ﷺ ، اضطجع على نطع فعرق ، فقامت أم سليم إلى عرقه فنشفته فجعلته في قارورة» (١٤٥).

وفي بعض الروايات تستخدم الأنطاع سفرة يوضع عليها الطعام ، فحين بنى رسول الله ﷺ بصفية بنت حُيَيٍّ (رضي الله عنها) في الطريق بين خيبر والمدينة ، بعد منصرفه من غزوة خيبر ، لم يكن بالوليمة خبز ولا لحم ، أمر بالأنطاع وألقى عليها من التمر والإقط والسمن فكانت وليمة (١٤٦).

وفي رواية أخرى عن أنس (رضي الله عنه) في وصفه لوليمة الرسول ﷺ حين بنى بصفية ، قال : وجعل رسول الله ﷺ وليمتها التمر والإقط والسمن . فُحِصَّتْ الأرض أفاحيص وجيء بالأنطاع فوضعت فيها وجيء بالإقط والسمن

فشبع الناس^(١٤٧). وهكذا يتضح من الروايات السابقة أن النطع قد يستخدم لأغراض شتى فهو مرة فراشا ومرة سفرة وغير ذلك من الأغراض .

١٧ - النمط :

« النمط عند العرب والزَّوجُ : ضروب الثياب المصبَّغة ، ولا يكادون يقولون نمط زوج إلا لما كان ذا لون من حمرة أو خُضرة أو صُفرة : فأما البياض فلا يقال له نمط ، ويجمع أنماطاً^(١٤٨) . والنمط : «ضرب من البسط والجمع أنماط ، قيل سبب وأسباب ، قال ابن برى : يقال له ، نمط وأنماط ونماط»^(١٥٠) .

فتعريف الأزهري للنمط يعتمد على اللون فإذا كان الثوب مصبوغاً بالأحمر أو الأخضر أو الأصفر فهو نمط . ويبدو أن ما سواه من الألوان لا ينطبق عليه مسمى النمط . والأزهري في تعريفه السابق للنمط لا يأتي على ذكر للبساط . بينما نلاحظ أن كلاً من الجوهري وابن منظور والفيروز آبادي يذكرون صراحة أن مسمى نمط يعني - من ضمن ما يعنيه - البساط ولا يشترطون لونا بعينه .

وعلى كل حال ، الروايات التي بين أيدينا تكاد تجزم بأن المقصود بالنمط هنا هو البساط . وتذكر كذلك أن البساط أو النمط يكون فيه أحياناً «تصاویر» لكنها في الوقت نفسه تغفل لون النمط أو مادة صناعته ، فهل النمط مصنوع من الصوف أو من الجلد؟ ليس لدينا إجابة على ذلك . قدمت لنا عائشة (رضي الله عنها) رواية تقول فيها :

دخل النبي ﷺ عليّ وقد سترت نمطاً فيه تصاویر فنحاه ، فاتخذت منه وسادتين^(١٥١) . أما الرواية الثانية لعائشة فهي طويلة ولكن لا بأس من إيرادها هنا لعلها تساعد في التعرف على حقيقة النمط ، ففي هذه الرواية تقول عائشة : رأيته (النبي ﷺ) خرج في غزاته . فأخذت نمطاً فسترته على الباب . فلما قدم فرأى النمط ، عرفت الكراهية في وجهه ، فجذبه حتى هتكه أو قطعه . وقال :

«إن الله لم يأمرنا أن نكسو الحجارة والطين». قالت: فقطعنا منه وسادتين وحشوتها ليفا فلم يعب ذلك عليّ^(١٥٢). في الرواية الأولى يبدو أن الرسول ﷺ هتك النمط لأن فيه تصاوير وهذه علة فعله ذلك. أما الرواية الثانية فهي لا تشير إلى صور ولكن كأنها تؤكد على مبدأ عدم الاسراف في الانفاق على متاع الحياة. «إن الله لم يأمرنا أن نكسو الحجارة والطين» وفي رواية أخرى: «إن الله لم يأمرنا فيما رزقنا أن نكسو الحجارة واللبن»^(١٥٣). موقف النبي ﷺ من النمط في هذه الروايات، لا يخلو من احتمالين. الاحتمال الأول هو أن النمط كان مشتملا على صور ونحن نعرف مسبقا موقف النبي ﷺ من الصور، والاحتمال الثاني، أن النمط قد لا يكون مشتملا على شيء من ذلك بل ربما جعل ستارا من ستر الزينة التي تزين بها الجدران وليس له وظيفة ضرورية كرد شمس أو حجب ناظر ولعل ذلك علة قوله ﷺ: «إن الله لم يأمرنا فيما رزقنا أن نكسو الحجارة واللبن».

يظهر أن الأنماط من المتاع الزايد عن الحاجة الضرورية للإنسان ويظهر كذلك أن له علاقة بالزواج، فلدينا رواية عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه يقول فيها:

قال رسول الله ﷺ، هل تزوجت؟ قلت: نعم. قال: هل اتخذتم أنماطا؟ قلت: وآتئ لنا أنماط. قال: إنها ستكون^(١٥٤).

من حديث جابر هذا يستطيع المرء أن يستنتج أن النمط على رغم كونه جزءا من الفرش اللازم للزواج، إلا أنه لم يكن ميسورا لكل إنسان. فجابر يقول: «وآتئ لنا أنماط؟» كأنه يستبعد ذلك، ربما لعدم قدرته عليه. والرسول الكريم عليه الصلاة والسلام يرد قائلا: «إنها ستكون» وفي رواية أخرى: «أما إنها ستكون لكم أنماط»^(١٥٥) يشير الرسول ﷺ في هذا الحديث إلى إقبال الدنيا على الناس. على كل، لم يطل الوقت بجابر حتى تحققت له مقولة رسول الله ﷺ

وصار له أنماط . فهو يقول : فأنا أقول لامرأتي أخري عني أنماطك ، فتقول : ألم يقل النبي ﷺ إنها ستكون لكم أنماط قال : فأدعها (١٥٦) .

مجمل القول أن الأنماط كانت معروفة في المدينة على عهد رسول الله ﷺ وأن البعض كان ذا تصاوير . ويبدو أن الرسول الكريم ﷺ لم يكن يرغب بالأنماط ذات الصور أو الأنماط التي لا تستخدم في وظيفتها الصحيحة ، فهو يحارب مظاهر البذخ والإسراف ويبدأ الإصلاح بنفسه وأهل بيته ، ثم هو في الوقت نفسه يتنبأ لأصحابه بأن هذا النوع من المتاع - ربما الزائد عن الضرورة - سيكون في بيوتهم .

ما يوضع على الأرض للاتكاء أو الجلوس

١ - المرفقة:

المرفقة بالكسر والمرفق: المتكأ والمخدة وقد ترفق عليه وارتفق توكأ، وقد تمرق إذا أخذ مرفقته... يقال: قد ارتفق إذا اتكأ على مرفقة. وقال الليث: المرفق مكسور في كل شيء من المتكأ، ومن اليد ومن الأمر. وفي الحديث: أيكم ابن عبد المطلب؟ قالوا: هو الأبيض المرتفق أي المتكئ على المرفقة، وهي كالوسادة، وأصله من المرفق، كأنه استعمل مرفقه واتكأ عليه» (١٥٧) المرفقة حسب هذا التعريف هي الوسادة والمخدة وهي المتكأ أيضا.

ويبدو أن المرفقة كانت تعد من فرش البيت الأساسية في ذلك الحين حتى إنها تدخل في جهاز العروس. ففي رواية عن أم سلمة (رضي الله عنها) أن النبي ﷺ حين تزوجها قال لها: «أما إني لا أنقصك مما أعطيت أخواتك رحيين وجرة ومرفقة من آدم حشوها ليف» (١٥٨).

وتقدم لنا كل من عائشة وأم سلمة (رضي الله عنهما) وصفا لجهاز فاطمة بنت محمد ﷺ حين زُفت إلى عليّ (رضي الله عنه) قالت: أمرنا رسول الله ﷺ أن نجهز فاطمة حتى ندخلها على عليّ. فعمدنا إلى البيت ففرشناه ترابا لنا من أعراض البطحاء. ثم حشونا مرفقتين ليفا، فنفسناه بأيدينا. ثم أطعمنا تمرًا وزبيبًا وسقينا ماء... فما رأينا عرسا أحسن من عرس فاطمة (١٥٩). وتقدم لنا عائشة رضي الله عنها صورة أخرى عن المرفقة فتقول: قدم رسول الله ﷺ من سفر وقد اشترت نمطا فيه صورة فسترته على سهوة بيتي فلما دخل كره ما صنعت. وقال: «أسترين الجدر يا عائشة». فطرحته فقطعته مرفقتين فقد رأيته متكأ على

إحداهما وفيها صورة^(١٦٠) ويذكر لنا عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أنه دخل على النبي في مشربة له، فوجده على حصير قد أثر في جنبه وتحت رأسه مرفقة من آدم حشوها ليف^(١٦١).

بقي أن نشير هنا إلى أن المرفقة في كثير من الحالات تكون مصنوعة من الأدم (الجلد المدبوغ)، ويكون حشوها ليفا. وقد يفهم المرء اختيار الجلد ربما لديمومته، ولكن ما الحكمة من الليف؟ لماذا لا يكون الحشو صوفا مثلاً؟ هل الليف يا ترى أكثر ليونة من الصوف؟ من المؤكد أن الصوف أفضل. إذاً لماذا النص على أن حشو المرفقة من الليف؟ يبدو أن استخدام الليف في المرفقة دليل على التواضع أو قلة ذات اليد. . والتأكيد في بعض الروايات على أن الحشو من ليف لتأكيد هذه الناحية. ومن المؤكد أن بعض الناس في المدينة من ذوي اليسار لم يكونوا يفضلون الليف على الصوف في فرشهم ولا يستبعد أنهم استخدموا الصوف أو الوبر وما في حكمها في فرشهم.

٢- المنبذة :

«المنبذة: الوسادة، سميت منبذة؛ لأنها تنبذ بالأرض أي تطرح للجلوس عليها. وفي حديث عدي بن حاتم، أنه لما أتى النبي ﷺ أمر له بمنبذة، وقال «إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه»^(١٦٢) «والمنبذة الوسادة»^(١٦٣) «والمنبذة، الوسادة المتكأ عليها»^(١٦٤) وأخيراً «المنبذة التي تنبذ أي تطرح للزائر وغيره»^(١٦٥) والإشارة إلى المنبذة في المصادر قليلة علماً بأنه لا يكاد يستغني عنها بيت من بيوت المدينة وسواها. جاءت الإشارة إلى المنبذة مقترنة كالعادة ببيت النبي ﷺ، فقد روى عن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: «سرت سهوة لي - تعني الداخل - بستر فيه تصاوير فلما قدم النبي ﷺ هتكه. فجعلت منه منبذتين فرأيت النبي ﷺ متكئاً على إحداهما»^(١٦٦) وروى أبو هريرة رضي الله عنه حديث

جبريل عليه السلام مع رسول الله ﷺ أنه قال: «ومر بالستر فليقطع ويجعل منه وسادتين متبذتين يوطآن . .» (١٦٧).

يظهر من هذه الروايات أن المنبذة يُتكا عليها ويجلس عليها كذلك وأنها تطرح للزائر وغيره ويبدو أنها كذلك قريبة الشبه بالمرفقة ولو أن المصادر تصرّح بأن المرفقة أحيانا تكون من الأدم ويكون حشوها ليفا . وبالمقابل فإن المصادر نفسها تسكت عن المنبذة ولو أنها تذكر لنا أن عائشة (رضي الله عنها) صنعت من الستر ذا التصاوير منبذتين . وأبو هريرة يذكر في الحديث الذي رواه عن رسول الله ﷺ من أمر جبريل عليه السلام للرسول بأن يقطع الستر ويجعل منه وسادتين متبذتين . وقد يدهش القارئ من الجمع بين الوسادة والمنبذة في هذا السياق ، والواقع أن الثعالبي يرى أن الوسادة اسم جامع للمنبذة وغيرها من الوسائد (١٦٨) . على كل حال يبدو أن المنبذة تعمل من أي شيء متيسر وأن ربات البيوت يقمن بعملها وأنها من لوازم البيوت التي لا غنى عنها .

٣- النُمْرُقَة :

قال الأزهري نقلا عن أبي عبيدة: «النُمْرُقَة والنُمْرُق والميثرة: ما افترشت است الراكب على الرحل كالمرفقة غير أن مؤخرها أعظم من مقدمها ولها أربعة سيور تشد بمؤخرة الرحل ووسطه وأنشد:

تضج من أستاهها النمارق مفارش الرّحال والأيانق» (١٦٩).

«النُمْرُق والنُمْرُقَة: وسادة صغيرة، وكذلك النِمْرُقَة بالكسر، لغة حكاها يعقوب . وربما سمو الطنفسة التي فوق الرحل نُمْرُقَة عن أبي عبيدة» (١٧٠).

التعريف الذي جاء عند الأزهري كأنه يحصر النمركة بشيء واحد وهو ما يوضع على الرحل وبدت من خلال وصفه لها أنها لا تصلح إلا لذلك الغرض .

أما الجوهري فقال عنها إنها وسادة صغيرة وشبهها بالطنفسة التي فوق الرجل .
يبدو أن ما جاء عند الأزهري لا يتفق مع ما ذكره القرآن عن النارق « وَمَنَارِقُ
مَصْفُوفَةٌ » ، الغاشية / ١٥ ، فالنارق هنا من فرش الجنة ، ولا علاقة لها
بالرجل ، وهي وسائد يصف بعضها إلى بعض (١٧١) . ويظهر كذلك أن النارق
تكون أحيانا مرتبطة باللهو والم لذات . قال الشاعر الثقي :

إذا ما بساط اللهو مدّ وقربت للذاته أنماطه ونمارقه (١٧٢) .

والذي يظهر من الأحاديث التي بين أيدينا أن النمركة من فرش البيت
ووسائده . روي عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها : أنها اشترت نمركة فيها
تصاوير . فلما رآها رسول الله ﷺ ، قام على الباب فلم يدخل . . . فقال الرسول
ﷺ ، « ما بال هذه النمركة » ؟ فقالت : اشتريتها لك . تقعد عليها
وتوسدها (١٧٣) فالنمركة هنا من فرش البيت يجلس عليها وتؤسد . وتذكر لنا أم
المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) في رواية أخرى : جعلت على باب بيتي سترأ فيه
تصاوير . فلما أقبل رسول الله ﷺ ليدخل نظر إليه فهتكه ، قالت فأخذه
فقطعت منه نمركتين فكان رسول الله ﷺ يرتفقهما (١٧٤) . هذه الرواية تبين أن
النمركة شبيهة بالوسادة . فقد قالت عائشة رضي الله عنها : حشوت للنبي ﷺ
وسادة فيها تماثيل . كأنها النمركة . . . (١٧٥) .

ويقدم لنا الصحابي الجليل جابر بن عبد الله (رضي الله عنه) ، رواية كأنها
تفيد بأن النارق على عهد الرسول ﷺ من عناصر فرش البيت الرئيسة . فيقول
جابر : قال لي (أي الرسول ﷺ) ، « هل تزوجت بعد؟ » قال قلت : نعم يا رسول
الله . . . قال : « أصبت إن شاء الله » . قال : « أما إنا لو قد جئنا صرارا (١٧٦) أمرنا
بجزور فنحرت وأقمنا عليها يومنا ذلك وسمعت بنا (زوجة جابر) فنفضت
نمارقها » . قال قلت : والله يا رسول الله ما لنا نمارق . قال : « إنها ستكون » (١٧٧) .

هذه الرواية تظهر بوضوح أن النمرقة من فرش البيت الرئيسي، وتُظهر في الوقت نفسه أن زوجة جابر بن عبد الله ستنفذ نمارق بيتها من الغبار استعداداً لاستقبال زوجها العائد مع رسول الله ﷺ. ويمكن أن يفهم من الرواية السالفة أيضاً أن النمارق على أهميتها لم تكن موجودة في كل بيت لقول جابر: «ما لنا من نمارق».

وسبقت الإشارة إلى أن النمرقة قد تصنع من ستور البيت أو غيرها ويبقى خشوها ليس بمعروف، حيث إن المصادر لا تفصح عن ذلك إلا أنه ليس من المستبعد أن يكون من الليف أو الاذخر أسوة بغيرها من الوسائد.

٤ - الوسادة :

ينقل الأزهري عن الليث تعريف الوسادة، قائلاً: «يقال وسد فلان فلاناً إِسَادَةً، وتوسد: إذا وضع رأسه عليها، وجمع الوسادة وسائد. والوساد، كل ما يوضع تحت الرأس وإن كان من تراب أو حجارة. وقال عبد بنى الحسحاس:

فبتنا وسادانا إلى علجانة وحقف تهاداه الرياح تهاديا

ويقال للوسادة: «إِسَادَة، كما يقال وشاح: وإشاح». (١٧٨) «والوسادة والوسادة: المخدة، والجمع وسائدٌ وُسد. ابن سيده وغيره: الوسادُ «المتكأ. وقد توسد وتوسده وإياه فتوسد إذا جعله تحت رأسه» (١٧٩). من الإشارات السابقة يظهر أن الوسادة متكأ، يُتكأ عليه وهي أيضاً ما يوضع تحت الرأس (يُتوسد) ولو كان من تراب أو حجارة. والوسادة سواء كانت متكأ أو مخدة تعد من عناصر الفرش في المنزل. وبين أيدينا طائفة من الروايات المتعلقة بالوسادة فهي مرة مخدة (١٨٠) - ولو أن الإشارة إليها لم ترد بهذه التسمية - ومرة متكأ. ورد عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كانت وسادة رسول الله ﷺ من آدم خشوها

ليف^(١٨١). وفي موطن آخر تذكر عائشة (رضي الله عنها) أن الوسادة كان يتكى عليها رسول الله ﷺ، فهي تقول: كانت وسادة رسول الله ﷺ، التي يتكى عليها، من آدم حشوها ليف^(١٨٢). وفي رواية عن الصحابي جابر بن سمرة (رضي الله عنه) أنه قال: دخلت على النبي ﷺ في بيته فرأيتُه متكاً على وسادة^(١٨٣).

ومرة أخرى تحدثنا عائشة (رضي الله عنها) فتقول: دخل النبي ﷺ عليّ وقد سترت نمطا فيه تصاوير فنحاه، فاتخذت منه وسادتين^(١٨٤) وفي رواية أخرى تقول فيها: . . . فقطعته فجعلته وسادتين فحشوتها ليفا^(١٨٥).

وفي مناسبة أخرى تقول عائشة (رضي الله عنها): حشوت للنبي ﷺ وسادة فيها تمثيل، كأنها نمرقة^(١٨٦). والوسادة تقدم للضيوف فيجلسون عليها أو يتكئون، فهي شيء يتخذ لتكريم الزائر، فيروى عن الصحابي عبد الله بن عمرو (رضي الله عنه)، أنه قال: إن النبي ﷺ ذكر له صومي، فدخل عليّ، فألقيت له وسادة من آدم حشوها ليف فجلس على الأرض وصارت الوسادة بيني وبينه^(١٨٧).

والوسادة تدخل أيضا ضمن جهاز العروس، ففي رواية أن رسول الله ﷺ جهز فاطمة ابنته (رضي الله عنها) في خميل وقربة ووسادة حشوها اذخر^(١٨٨).

وهكذا يتضح من هذه الروايات مدى الأهمية التي تحتلها الوسادة في بيت رسول الله ﷺ، وفي بيوت المدينة بصورة عامة فهي للفراش وهي للجلوس، والاتكاء، وهي لاستقبال الضيوف ومظهر من مظاهر تكريمهم، بل الأهم من ذلك أنها تدخل ضمن المتاع الذي يكون في بيت العروس.

والوسادة تكون من الأدم، كما تكون من سائر الأنسجة، وتحشى بالليف كما تحشى بالأذخر، ويكون عليها صور أو تماثيل وأحيانا لا يكون.

«ع» الغنة الرابعة

ما يعلق على الجدار

١ - الدُرُنُوكُ :

ينقل الأزهرى عن أبي عبيدة، أن الدُرُنُوكَ : البساط وجمعه دَرَانُك . وقال غيره؛ هو الطنفسة . وقال الليث : الدُرُنُوكُ ضرب من الثياب له خمل قصير كخمل المناديل وبه شبه فروة البعير . وأنشد :

عن ذي درانيك وليدا أهدبا (١٨٩) .

والدُرُنُوكُ : «ضرب من البُسْطِ ذو خَمَلٍ وتشبه به فروة البعير . قال الراجز :

* جَعَدُ الدَّرَانِيكِ رِقْلُ الْأَجْلَازِ * (١٩٠) .

والدرانيك ، تكون ستورا وفرشا . والدرونوك فيه الصفرة والخضرة ، قال : ويقال هي الطنافس (١٩١) .

كل التعريفات السابقة أغفلت كون الدرونوك ستارًا بل أكدت أنه ضرب من البسط . ولكن ابن منظور هو الوحيد الذي أشار إلى أن الدرونوك يمكن أن يكون ستورا وفرشا وأن له ألوانًا منها : الأصفر والأخضر . وقد جاءت روايات أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) ، تؤكد استخدام الدرونوك ستارًا . فقد جاء عن عائشة رضي الله عنها ، أنها قالت : قدم النبي ﷺ من سفر ، وعلقت درنوكا فيه تماثيل ، فأمرني أن أنزعه فنزعته (١٩٢) . وفي رواية أخرى تقول عائشة (رضي الله عنها) ، قدم رسول الله ﷺ ، من سفر وقد سترت على بابي درنوكًا فيه الخيل ذوات الأجنحة فأمرني فنزعته (١٩٣) . وفي موطن آخر تقول عائشة (رضي الله عنها) اتخذت درنوكا فيه الصور فجاء رسول الله ﷺ ، فهتكه (١٩٤) . وهكذا مما

سبق يتضح أن الدرنوك نوع من البسط ويستخدم كذلك ستورا، والذي ورد عن عائشة (رضي الله عنها) في الروايات الثلاث أنها اتخذت من الدرنوك ستارا لباب حجرتها.

والروايات أيضا تبين موقف النبي ﷺ من هذا الستار أو الدرنوك فهو أحيانا يهتكه وأحيانا يأمرها بنزعه من موضعه، ويظهر أن الرسول ﷺ اتخذ هذا الموقف لا لمجرد أن أم المؤمنين سترت باب حجرتها بالدرنوك ولكن ربما بسبب أن هذه الستور كانت تحتوي على الصور والتماثيل.

٢ - السِتْرُ :

قال الليث: «السِتْرُ معروف، والجميع أستار وسُتور، والفعل سَتَرْتُهُ أَسْتَرُهُ سِتْرًا. . . والسِتْرَةُ: ما استترت به من شيء كائنًا ما كان، وهو أيضا السِتَّارَةُ» (١٩٥) والسِتْرُ: «واحد السُّتُور والأستار. والسِتْرَةُ: ما يُسْتَرُّ به كائنًا ما كان. وكذلك السِتَّارَةُ، والجمع السِتَّائر» (١٩٦) ومن التعريفات السابقة يظهر أن المعنى واضح فلا حاجة بنا إلى البحث عن أقرب المعاني وأصوبها فالاسم يدل دلالة واضحة ودقيقة على المسمى.

ووردت إشارات كثيرة إلى السِتْرِ في مصادر هذه الدراسة. قالت عائشة أم المؤمنين (رضي الله عنها): «كان لنا ستر فيه تمثال طير مستقبل البيت إذا دخل الداخل. فقال رسول الله ﷺ. يا عائشة: «حوليه فإني كلما دخلت فرأيت ذكرك الدنيا. . » (١٩٧) وعن عائشة كذلك، أنها نصبت سترا فيه تصاوير، فدخل رسول الله ﷺ فنزعه، فقطعته وسادتين، كان رسول الله ﷺ يرتفق عليهما» (١٩٨).

وقد روي عن عليّ (رضي الله عنه)، أنه قال: صنعت طعاما فدعوت النبي ﷺ فجاء فدخل فرأى سترا فيه تصاوير، فخرج وقال: «إن الملائكة لا تدخل

بيتا فيه تصاوير . » (١٩٩) وفي مناسبة أخرى تقول أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) « سترت سهوة لي (٢٠٠) - تعني الدّاخل - بستر فيه تصاوير فلما قدم النبي هتكة فجعلت من منبوذتين (٢٠١) . فرأيت النبي ﷺ متكأ على إحداهما » (٢٠٢) .

وذكر ابن عمر (رضي الله عنهما) قال : أتى النبي ﷺ بيت فاطمة فلم يدخل عليها ، وجاء عليّ فذكرت له ذلك ، فذكره للنبي ﷺ قال : « إني رأيت على بابها سترًا موشيا » . فقال : « مالي وللدنيا » . فأتاها عليّ فذكر ذلك لها ، فقالت : ليأمرني فيه بما شاء ، قال : « ترسل به إلى فلان ، أهل بيت بهم حاجة » (٢٠٣) .

وروى عن أبي هريرة ، أنه قال : استأذن جبريل (عليه السلام) على رسول الله ﷺ فقال : أدخل ؛ فقال : كيف أدخل وفي بيتك ستر فيه تصاوير ؟ (٢٠٤) من الملفت للنظر حقا أن جميع الستور التي ذكرت هنا تحوي صوراً أو موشاة !! ولكن المصادر التي ذكرت تلك الستور سككت عن الإشارة إلى مكان صنعها أو حتى المادة المصنوعة منها . فهل يا ترى كانت تصنع في المدينة ؟! وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا يعطي المرء انطباعاً جيداً عن مستوى صناعة النسيج في المدينة على عهد رسول الله ﷺ وإذا كان الأمر على عكس ذلك فما مصدر هذه الستور ؟ .

ونجّب الإشارة هنا إلى موقف الرسول ﷺ من الستور فهو أحياناً يُعرض عنها ويطلب إزالتها من موضعها وأحياناً يرفض دخول البيت الذي فيه ستور وأحياناً أخرى يهتك تلك الستور بيده ويزيلها والسبب كما تصرّح به الأحاديث السابقة أن الرسول ﷺ لا يريد زخرف الدنيا فهو يقول « مالي وللدنيا » ويقول « كلما دخلت ورأيت ذكرت الدنيا » فهو هنا لا يريد التعلّق بمتاع الدنيا . ونراه في أحيان أخرى يرفض هذه الستور من حيث المبدأ فهي تشتمل على التصاوير « والملائكة لا تدخل بيتاً فيه تصاوير » .

وأخيراً فإن الستر حتى وإن لم يكن يحوي صوراً ولكن به وشي وهو نوع من النقش فإن الرسول ﷺ يكرهه ويعتذر عن دخول بيت ابنته فاطمة رضي الله عنها لهذا السبب، ويأمرها أن تبعث به إلى «أهل بيت لهم حاجة» فهو هنا لا يجرمه ولكنه يكرهه لعله الوشى فيه . وربما لو كان الستر ساذجاً خالياً من الصور والنقوش فإن النبي ﷺ لن يعترض عليه .

٣- السجف :

السجف : «قال الليث : السجفان : ستران باب الحجلة ، وكل باب يستره ستران مشقوق بينهما فكل شق منهما سجف وكذلك سجفا الحباء .

والسجف والتسجيف ارخاء السجف . وقال الفراء السجفان : اللذان على الباب . . . وقال الفرزدق :

* رقدن عليهن الحجال المسجف * (٢٠٥).

«والسجف والسجف : الستر وأسجفت الستر، أي أرسلته . وقول النابغة :

خَلْتُ سَبِيلَ أَيِّ كَانَ يَحْبِسُهُ وَرَفَعْتُهُ إِلَى السَّجْفَيْنِ فَالْتَضَّدَ

هما مصراعاً الستر يكون في مقدم البيت (٢٠٦) . والسجف : ويكسر، وكتتاب : الستر، ج : سجوف وأسجاف، والسجف : الستران المقرونان بينهما فرجة أو كل باب ستر بسترين مقرونين، فكل شق : سجف وسجاف، وأسجف الستر أرسله» (٢٠٧).

كل هذه التعريفات للسجف تدور حول معنيين لا ثالث لهما : أحدهما أن السجف : شق الستر، والمعنى الثاني أن السجف : يطلق على السترين المقرونين بينهما فرجة ، أو كل باب ستر بسترين مقرونين . وهو ما يشبه الستارة ذات الفلقين في أيامنا الحاضرة .

وفي الواقع أن الإشارة إلى السجف في مصادر دراستنا قليلة جدا . أحد هذه الإشارات : عن أنس بن مالك (رضي الله عنه) ، أنه قال : «آخر نظرة نظرتها إلى رسول الله ﷺ ، كشف الستارة يوم الاثنين . فنظرت إلى وجهه وكأنه ورقة مصحف والناس خلف أبي بكر في الصلاة . فأراد أن يتحرك فأشار إليه أن اثبت . وألقى السجف ومات في آخر ذلك اليوم» (٢٠٨) في الرواية الآنفة الإشارة إلى الستارة ، ثم في آخر الرواية تأتي الإشارة إلى السجف وكأنها اسمان لشيء واحد .

أما الإشارة الثانية إلى السجف ، فقد روى عن الصحابي الجليل كعب بن مالك (رضي الله عنه) ، أنه تقاضى ابن أبي حذرد دينا كان له عليه في عهد الرسول ﷺ في المسجد ، فارتفعت أصواتها حتى سمعها رسول الله ﷺ وهو في بيت ، فخرج رسول الله ﷺ إليهما ، حتى كشف سجف حجرتة . . (٢٠٩) وأخيرا يمكن أن نستخلص من هاتين الروايتين أن منزل رسول الله ﷺ كان له ستارة أو سجفا ويبقى السؤال عما إذا كان السجف أو الستارة يقوم مقام الباب ؟! وبمعنى آخر هل باب بيت الرسول ﷺ كان عبارة عن سجف أو ستارة ؟! إنه احتمال قريب .

٤ - القرام :

« . . قال أبو عبيد : القرام الستر الرقيق ، فإذا خيط فصار كالبيت فهو كلة . وأنشد بيت لبيد يصف الهودج :

من كل محفوف يُظل عصية زوج عليه كلة وقرامها

« . . . والقرام : ثوب من صوف فيه ألوان من العهن وهو صفيق يتخذ سترا .

والقرام : ثوب من صوف غليظ جدا يفرش في الهودج ثم يجعل في قواعد الهودج أو الغبيط» (٢١٠) والقرام عند الجوهري : «ستر فيه رقم ونقوش وكذلك المقرم

والمقرمة . قال يصف دارا :

على ظهر جرعاء العجوز كأنها دوائر رقم في سرة قرام» (٢١١).

وقيل القرام : «ثوب من صوف غليظ جدا يفرش في الهودج أو الغبيط» (٢١٢).
وقيل هو الصفيق من صوف ذي ألوان . وقيل القرام الستر الرقيق وراء الستر
الغليظ» (٢١٣) والتعريف الأخير للقرام أنه : «الستر الأحمر، أو ثوب ملون من
صوف فيه رقم ونقوش» (٢١٤).

وهكذا مما سبق إيراده تتضح صعوبة تحديد ما المراد بالقرام فهو أحيانا :
الستر الرقيق وأحيانا : الستر الأحمر! ومرة ثوب من صوف غليظ يفرش في الهودج
أو الغبيط ومرة أخرى هو ستر فيه رقم ونقوش وأخيرا هو الستر الرقيق وراء الستر
الغليظ .

ولكن لا خلاف في أنه يصنع من الصوف وأنه صفيق أو ثخين .

على كلٍ ، الروايات المتجمعة لدينا تشير إلى القرام على أنه ستر وليس على أنه
مما يفرش على الرّحل . وقد وردت عدة إشارات حول القرام ، روى عن أنس
رضي الله عنه أنه قال : كان قرام لعائشة ، سترت به جانب بيتها ، فقال لها النبي
ﷺ : «أميطي عنا قرامك هذا ، فإنه لا تزال تصاويره تعرض في صلاتي» (٢١٥).

وفي رواية أخرى عن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت : قدم رسول الله ﷺ من
سفر وقد سترت بقرام على سهوة لي فيه تصاوير فنزعه (٢١٦). وعن عائشة أنها
قالت : دخل عليّ رسول الله ﷺ وفي البيت قرام فيه صور، فتلون وجهه ، ثم
تناول الستر فهتكه (٢١٧). وفي رواية أخرى عن عائشة (رضي الله عنها) ، أنها
قالت : دخل عليّ رسول الله ﷺ ، وقد سترت سهوة لي بقرام فيه تماثيل . فلما رآه
هتكه (٢١٨). وتقدم لنا أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) آخر رواياتها بهذا

الخصوص فتقول: خرج رسول الله ﷺ خرجة ثم دخل وقد علقت قراما فيه الخيل أولات الأجنحة. قالت: فلما رآه قال: انزعيه (٢١٩).

ولدينا رواية أخيرة حول الموضوع تقول إن رجلا نزل ضيفا على علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فصنع له طعاما، فقالت فاطمة: لو دعونا رسول الله ﷺ فأكل معنا، فدعوه، فجاء، فوضع يده على عضادتي الباب، فرأى القرام قد ضرب به في ناحية البيت، فرجع، فقالت فاطمة لعلي: الحقه فانظر ما رجعه، فتبعته، فقلت: يا رسول الله ما ردك؟ فقال: «إنه ليس لي، أو لنبي، أن يدخل بيتا مزوقا» (٢٢٠) مما يلفت النظر أن جميع الروايات السالفة والمتعلقة بالقرام تشير إليه على أن فيه صورا وتماثيل!! وآخر الروايات تشير إلى أن القرام يتخذ لتزيين البيوت وتزويقها حتى أنه يتبادر إلى الذهن أن الستر الذي يخلو من الصور أو النقوش لا يطلق عليه مسمى «القرام».

إن وجود القرام في بيت النبي ﷺ على هذا النحو يؤكد انتشار هذا النوع من الأستار في مدينة الرسول ﷺ على وجه الخصوص وربما في الجزيرة العربية عموما. وما دام القرام على عهد النبي ﷺ، تكون فيه الصور والتماثيل والنقوش فاللمرء أن يتساءل عن مصدره أين صنع في مدينة رسول الله ﷺ وما حولها أم يستورد مثل غيره من عروض التجارة القادمة إلى المدينة من مختلف الأصقاع؟.

وأخيرا فإنه يجدر التنبيه هنا إلى موقف النبي الكريم عليه أفضل الصلاة والتسليم من القرام فهو كما لاحظنا يقف منه موقف الكاره وذلك ليس لأنه ستارة ينتفع بها ولكن للصور التي يحتوي عليها وسبقت الإشارة إلى موقف النبي من الصور. والنبي أيضا ضد الاسراف في تزويق البيوت والمبالغة في تزيينها بستر أو غيره فلهذا يحجم عن الدخول على ابنته فاطمة رضي الله عنها في بيتها، بسبب ذلك القرام المزوق.

الخاتمة

من العرض السابق للفرش والستور على عهد النبي ﷺ، يتبين أن تلك المواد قليلة قلة ظاهرة، وهذه القلة كما أسلفنا ربما ترجع إلى زهد القوم بمتاع الحياة الزائل أو ربما تعود أيضا إلى قلة ذات اليد، أو لكلا الأمرين.

إنه من المستبعد أن تكون هذه المواد على قلتها هي كل ما عُرف من الفرش والستور في ذلك العهد. لهذا فلا يستبعد المرء أن تكون تلك المواد أكثر مما أتينا عليه في هذه الدراسة، لكن حسبنا أن نتعامل مع ما أشارت إليه مصادر الدراسة في هذا الموضوع. هذه المواد التي سبقت مناقشتها في ثانيا هذه الدراسة يمكن تصنيفها من حيث الاستعمال إلى أربع فئات هي:

١ - الفئة الأولى: ما ارتفع عن الأرض من الفرش مثل: السرير والكرسي والأريكة ونحوها.

٢ - الفئة الثانية: ما يسط أو يفرش على وجه الأرض مثل: البساط، والحصير وغيره.

٣ - الفئة الثالثة: ما يوضع على الأرض مثل: الوسائد والتكاي وغيرها.

٤ - الفئة الرابعة: ما يعلق على الجدر، مثل: كافة أنواع الستور.

كما أنه يمكن تصنيف هذه المواد من حيث مادة صناعتها إلى أربعة أنواع هي:

١ - النوع الأول: يتكون في غالبه من مواد خشبية مثل: السرير والكرسي والمشجب.

٢ - النوع الثاني: يصنع في غالبه من الوبر أو الصوف وبعض الأنسجة الأخرى مثل: المسح والجلس واللحف وبعض أنواع الستور والأغطية.

٣- النوع الثالث : ويتخذ من الجلد مثل : بعض أنواع الفراش والمنابذ والمرافق وبعض أنواع الوسائد الأخرى .

٤- النوع الرابع : ما يتخذ من القصب وسعف النخل وجريده مثل : الحصير .
معظم هذه المواد من الفرش والستور التي تناولتها الدراسة ، هي وصف لمحتويات بيوت النبي ﷺ ، ومن المؤكد أن معظم بيوت المدينة على عهد رسول الله ﷺ لم تكن لتخلو من هذه الأصناف جميعها أو البعض منها .

وأخيراً فإن الدارس يرجو أنه قد أسهم من خلال دراسته لهذا الموضوع في لفت أنظار الدارسين في الحضارة الإسلامية إلى أهمية كتب السنة المطهرة في دراسة حضارة الإسلام في أيامه الأولى وكونها مصادر أساسية يجب الرجوع إليها مرة أخرى للاعتراف من معينها .

والله الهادي إلى الصواب . . .



الحواشي والتعليقات

- ١ - محمد بن أحمد الأزهرى (ت: ٣٧٠هـ). تهذيب اللغة ، تحقيق علي حسن هلاي ومراجعة محمد على النجار (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د/ت) ٣٥٤/١٠.
- ٢ - الحجلة: مثل القبة. وحجلة العروس: معروفة وهي بيت يزين بالثياب والأسرة والستور. انظر: ابن منظور، اللسان، ١٤٤/١١.
- ٣ - جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (ت: ٧١١هـ)، لسان العرب، (بيروت دار صادر، د/ت)، ٣٨٩/١٠ - ٣٩٠.
- ٤ - محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت: ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ) ص ١٢٠٢.
- ٥ - أبو داود سليمان بن الأشعث: سنن أبي داود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (استانبول: المكتبة الإسلامية، د/ت)، ٢٠٠/٤.
- ٦ - عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي: سنن الدارمي، تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الريان للتراث ودار الكتاب العربي بيروت، ١٤٠٧هـ)، ١٥٣/١.
- ٧ - مسلم بن الحجاج القشيري: صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠٣هـ)، ٢٣٠١/٤ - ٢٣٠٢.
- ٨ - انظر: اللسان، مادة: حجل ١٤٤/١١.
- ٩ - الأزهرى، ٦٧٥/١٠.
- ١٠ - الأزهرى، ٥٨٤/٧ وقارن بـابن منظور، ١٤٦/١٣.
- ١١ - أبو منصور الجواليقي موهوب بن أحمد (ت: ٥٤٠هـ) المغرب، تحقيق أحمد شاكور، الطبعة الثانية، (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٦٩م)، ص ١٧٧ وانظر: إسماعيل بن حماد الجوهري (ت: ٣٩٣هـ)، الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثالثة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٤هـ) ٢١١٠/٥، وانظر الفيروز آبادي ١٥٤٢.
- ١٢ - محمد بن يزيد القزويني، ابن ماجه، سنن ابن ماجه: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: المكتبة العلمية، د/ت)، ١٠٩٥/٢.
- ١٣ - محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، سنن الترمذي: تحقيق أحمد محمد شاكور وآخرين، الطبعة الثانية (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٩٨هـ) ٥٨/٤.

- ١٤- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الرابعة (دمشق وبيروت: دار ابن كثير واليامة، ١٤١٠هـ/ ٢٠٥٩/٥).
- ١٥- ابن منظور، ٣٦١/٤.
- ١٦- أبو منصور الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٩٢هـ)، ص ٢٣٠.
- ١٧- الثعالبي، ص ٢٣٠.
- ١٨- البخاري، ١٩٠/١، ١٩٢، ٢٣١٤/٥-٢٣١٥.
- ١٩- أحمد بن حنبل، المسند: (القاهرة: مؤسسة قرطبة، د/ت) ١٤٢/٦-١٤٣، وانظر ابن ماجه، ١٢٠٤/٢.
- ٢٠- ابن حنبل، ٢٦٩/٦، ابن ماجه، ٦٢٦/١.
- ٢١- مرمل ورمال: هو الذي ينسج في وجه بالسعف وغيره، ويشد بشرط ونحوه. ويقال أرملته فهو مرمل. انظر مادة (رمل): ابن منظور، ٢٩٥/١١.
- ٢٢- مسلم، ١٩٤٣-١٩٤٤/٤.
ولدينا وصف نادر لسيرير النبي ﷺ، جاء فيه:
عن عائشة قالت: «كانت قريش بمكة، وليس شيء أحب إليهما من السر تنام عليها، فلما قدم رسول الله ﷺ المدينة ونزل منزل أبي أيوب، قال ﷺ، يا أبا أيوب: أما لكم سرير؟ فقال: لا والله، فبلغ أسعد بن زرارة، فبعث إلى رسول الله ﷺ بسيرير له عمود، وقوائمه من ساج ورملة من خزم - يعني المسد - فكان ينام عليه حتى تحول إلى منزلي...»
حماد بن إسحاق بن إسماعيل، تركة النبي ﷺ.
- ٢٣- ابن حنبل، ٣٣٨/٦.
دراسة وتحقيق آكرم ضياء العمري، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ، (د/م، د/ت)؟ ص ١٠٤-١٠٥.
- ٢٤- الحُمرة: مرض وبائي يسبب حمى ويقعأ حمراء في الجلد... انظر ابن ماجه ٢/ حاشية ص ١١٦٧.
- ٢٥- ابن ماجه ١١٦٧/٢.
- ٢٦- ابن حنبل، ٣٨١/١.
- ٢٧- مسلم، ١٣٧٧/٣.
- ٢٨- أبو داود، ٢٥٣/٢.
- ٢٩- الأزهري، ٥٣/١٠، ابن منظور، ١٩٤/٦.
- ٣٠- الفيروز آبادي، ص ٧٣٥.
- ٣١- الدارمي، ٣٧١/٢.

- ٣٢- ابن حنبل، ١٠٧/١.
- ٣٣- مسلم، ٥٩٧/٢، أحمد بن شعيب النسائي، سنن النسائي، بشرح السيوطي وحاشية السندي، طبعة عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: ١٤٠٩ هـ) ٢٢٠/٨.
- ٣٤- النسائي، ٦٨/١.
- ٣٥- الأزهرى، ٥٤٦/١٠ وانظر: ابن منظور، ٤٨٤/١، الجوهري، ١٥٢/١، الفيروز آبادي، ص ١٢٧.
- ٣٦- مالك بن أنس، الموطأ: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د/ت)، ١٤٠/١.
- ٣٧- الدارمي، ٦٧/٢، ابن ماجه، ١٠٢٢/٢.
- ٣٨- البخاري، ١٤٠/١.
- ٣٩- الجوهري، ٥٤٤/٢ وقارن الأزهرى، ٤-٣/١٢.
- ٤٠- ابن منظور، ٤٣/٣ وانظر الفيروز آبادي، ص ٤١١.
- ٤١- ابن حنبل، ٣٣٠/٦، ٣٠٥/٢، وقارن أبو داود، ٧٤/٤، الترمذي، ١١٥/٥ النسائي، ١٨٦/٧.
- ٤٢- الجوهري، ٤٤٣/٢، الفيروز آبادي، ص ٣٣٩.
- ٤٣- ابن منظور، ٧٧/٣، انظر: الأزهرى، ٦٧٥/١٠.
- ٤٤- الثعالبي، ص ٢٧٤.
- ٤٥- ابن حنبل، ٣/٣٩٥.
- ٤٦- الثعالبي، ص ٢٧٤.
- ٤٧- ابن منظور، ٣/٧٧.
- ٤٨- ابن منظور، ٢٥٩/٧، الجوهري، ١١١٦/٣، الفيروز آبادي، ص ٨٥٠.
- ٤٩- البخاري، ٢٢٩١/٥، الترمذي، ١٥٤/٢.
- ٥٠- البخاري، ٥/٢٢٥٧.
- ٥١- مسلم، ١/٤٥٧.
- ٥٢- ابن حنبل، ٦/٢٩٨.
- ٥٣- البرد، بالفتح ثبت معروف واحدة بردية، ابن منظور، ٨٧/٣.
- ٥٤- الأسفل: عيدان تبت طويلاً دقاقاً مستوية لا ورق لها يعمل منها الحصر. ابن منظور، ١٥/١١.
- ٥٥- الأزهرى، ٢٣٤/٤، وقارن ابن منظور، ١٩٥-١٩٦.
- ٥٦- الفيروز آبادي، ص ٤٨٠.
- ٥٧- مسلم، ١/٣٦٩، ابن ماجه، ١/٣٢٨.

- ٥٨ - البخاري، ١٤٩/١، مسلم، ٤٥٧/١، النسائي، ٨٥/٢، ٨٦.
- ٥٩ - النسائي، ٦٨/٢.
- ٦٠ - ابن حنبل، ٤٠/٦.
- ٦١ - ابن ماجه، ١٣٩٠/٢، ١٣٩١.
- ٦٢ - الأزهرى، ٣١١/٤، وقارن ابن منظور، ٥٤/٦.
- ٦٣ - الجوهري، ٩١٩/٣، الفيروز آبادي، ص ٦٩٤.
- ٦٤ - ابن حنبل، ١١٤/٣، ابن ماجه، ٧٤٠-٧٤١، أبو داود، ١٢٠/٢.
- ٦٥ - الأزهرى، ٣٨٠/٧.
- ٦٦ - ابن منظور، ٢٥٨/٤.
- ٦٧ - البخاري، ١٥٠/١، مسلم، ٤٥٨/١، ابن ماجه، ٣٢٨/١.
- ٦٨ - الترمذي، ١٥١/٢.
- ٦٩ - النسائي، ١٤٦/١، ١٤٧، ١٩٥.
- ٧٠ - ابن ماجه، ٥٠٧/١.
- ٧١ - الأزهرى، ٤٣٠-٤٣٢.
- ٧٢ - ابن منظور، ٢٢٢/١١.
- ٧٣ - النسائي، ١٣٥/٦.
- ٧٤ - ابن ماجه، ١٣٩٠/٢.
- ٧٥ - الأزهرى، ٤٢٩/٧، ٤٣٠، ابن منظور، ٢٢١/١١.
- ٧٦ - الجوهري، ١٦٨٩/٤.
- ٧٧ - ابن منظور، ٢٢٢/١١.
- ٧٨ - الأزهرى، ٢٨٣/١٦.
- ٧٩ - ابن حنبل، ٣٠٠/٦، السداسي، ٢٦٠/١، البخاري، ١١٥/١، ١٢٢، ١٢٣ مسلم.
- ٨٠ - الأزهرى، ١٩٩/١٣، ابن منظور، ٤٤٧/١، وانظر: الثعالبي، ص ٢٢٩.
- ٨١ - ابن منظور، ٤٤٧/١.
- ٨٢ - الجوهري، ١٤٣/١.
- ٨٣ - الفيروز آبادي، ص ١٢٠.
- ٨٤ - أبو داود، ٣١٠/٣.
- ٨٥ - الأزهرى، ٤٠١/١٢.
- ٨٦ - الجوهري، ٦٨٦/٢.

- ٨٧ - ابن منظور، ٣٦٨/٤.
- ٨٨ - بلذح: واد قِبل مكة من الغرب. انظر ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر وبيروت، د/ت)، ٤٨٠/١.
- ٨٩ - البخاري، ١٣٩١/٣، ٢٠٩٥/٥.
- ٩٠ - البخاري، ٢٢١٨/٥.
- ٩١ - البخاري، ٢٠٥٩/٥، وانظر: ابن ماجه، ١٠٩٥/٢.
- ٩٢ - الترمذي، ٢٥٠/٤.
- ٩٣ - الجوهري، ٩٤٤/٣.
- ٩٤ - الفيروز آبادي، ص ٧١٥.
- ٩٥ - ابن منظور، ١٢٧/٦.
- ٩٦ - البخاري، ١٣٤٧/٣.
- ٩٧ - الثعالبي، ص ٢٢٩.
- ٩٨ - الفيروز آبادي، ص ٧١٥.
- ٩٩ - ابن ماجه، ١١٠٠/٢.
- ١٠٠ - مالك، ٩/١.
- ١٠١ - ابن حنبل، ٥٦/٢، النسائي، ١٢٣/٣.
- ١٠٢ - ابن منظور، ٣٢٦/٦، الجوهري، ١٠١٤/٣.
- ١٠٣ - الفيروز آبادي، ص ٧٧٥.
- ١٠٤ - الأزهري، ٣٤٧/١١.
- ١٠٥ - أبو داود، ٧٠-٧١/٤، النسائي، ١٣٥/٦.
- ١٠٦ - البخاري، ٢٣٧٢/٥، مسلم، ١٦٥٠/٣، أبو داود، ٨٧/٤، الترمذي، ٢٤٧/٤.
- ١٠٧ - ابن ماجه، ١٣٩٠/٢، أبو داود، ٧١/٤.
- ١٠٨ - أبو داود، ٣١٠/٤.
- ١٠٩ - ابن ماجه، ١٣٩١/٢.
- ١١٠ - الأزهري، ٢٨٣/١٦.
- ١١١ - الجوهري، ١٤١٧/٤، ابن منظور، ٢٨٦/٩.
- ١١٢ - ابن منظور، ٢٨٦/٩، انظر الحديث عند البخاري، ١٠٥٧/٣، ٢٣٦٤/٥.
- ١١٣ - مسلم، ١٦٦٦/٣، النسائي، ٢١٣/٨، انظر مادة «لبس» ابن منظور، ٢٠٢/٦، وانظر البخاري، ١٤٩-١٥٠.
- ١١٤ - ابن حنبل، ١٢٥/٦، ١٣٢.

- ١١٥ - ابن حنبل، ٣٨/٦، ٢٢٦.
- ١١٦ - ابن حنبل، ١٠٦/١.
- ١١٧ - ابن حنبل، ٣٥٤/٦.
- ١١٨ - ابن ماجه، ٩٦٥/٢.
- ١١٩ - ابن ماجه، ١١٠٦/٢ - ١١٠٧.
- ١٢٠ - البخاري، ٢٣٠٧/٥ - ٢٣٠٨ - ٢٢٢٣.
- ١٢١ - ابن حنبل، ٤٢١/٣، أبو داود، ٣٤٧/٤.
- ١٢٢ - ابن حنبل، ٣٢٩/٦.
- ١٢٣ - ابن ماجه، ٥٢١/١، الترمذي، ٣٥٦/٣.
- ١٢٤ - فذلك : قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان، وقيل ثلاثة، أفاءها الله على رسوله ﷺ في سنة سبع للهجرة صلحاً. انظر ياقوت الحموي، ٢٣٨/٤ - ٢٤٠.
- ١٢٥ - الأزهرى، ٧٠/٥ - ٧٠.
- ١٢٦ - الأزهرى، ٧٠/٥، وقارن ابن منظور، ٣١٤/٩.
- ١٢٧ - الجوهرى، ١٤٢٦/٤.
- ١٢٨ - الدارمي، ٢٦٠/١، ابن ماجه ٢٠٩/١.
- ١٢٩ - ابن حنبل، ١١٣/٦.
- ١٣٠ - ابن حنبل، ١٧٠/٦، الدارمي، ٢٦٠ - ٢٦١.
- ١٣١ - ابن حنبل، ٣٢/٦، ٤٠٠/٥.
- ١٣٢ - البخاري، ١٣٧٦/٣، الترمذي، ٧٠٤/٥ وقارن ابن حنبل، ٢٩٣/٦.
- ١٣٣ - الأزهرى، ٩٨/١٥، وانظر: ابن منظور، ٦١٥ - ٦١٦.
- ١٣٤ - الجوهرى، ١٨١٦/٥.
- ١٣٥ - الأزهرى، ٩٨ - ٩٧/١٥.
- ١٣٦ - أبو داود، ٧٠/١.
- ١٣٧ - ابن منظور، ٥٩٦/٢.
- ١٣٨ - أبو داود، ٤٨/١، ابن ماجه، ١٦٤/١.
- ١٣٩ - أبو داود، ٨٧/٤.
- ١٤٠ - ابن حنبل، ٢٨٧ - ٢٨٨/٤.
- ١٤١ - الجوهرى، ١٢٩١/٣، ابن منظور، ٣٥٧/٨.
- ١٤٢ - الفيروز آبادي، ص ٩٩١.
- ١٤٣ - أم سليم هي: بنت ملحان بن خالد الأنصارية، وهي أم أنس خادم رسول الله ﷺ.

- ١٤٤ - ابن حنبل، ٢٣١/٣، البخاري ٢٣١٦/٥، مسلم، ١٨١٦/٤.
- ١٤٥ - ابن حنبل، ٢٨٧/٣، النسائي، ٢١٨/٨.
- ١٤٦ - البخاري، ٢٠٥٩/٥، وقارن البخاري، ١٤٦/١، ٧٧٨/٢، النسائي، ١٣٤/٦.
- ١٤٧ - مسلم، ١٠٤٦/٢، وانظر كذلك، مسلم، ١٠٤٧/٢.
- ١٤٨ - الأزهري، ٣٧٨/١٣، ابن منظور، ٤١٧/٧.
- ١٤٩ - ابن منظور، ٤١٨/٧، الجوهري، ١١٦٥/٣.
- ١٥٠ - الفيروز آبادي، ص ٨٩٢.
- ١٥١ - مسلم، ١٦٦٨/٣.
- ١٥٢ - مسلم، ١٦٦٦/٣، وقارن أبو داود، ٧٣/٤.
- ١٥٣ - أبو داود، ٧٣/٤.
- ١٥٤ - مسلم، ١٦٥٠/٣، أبو داود، ٧١/٤، النسائي، ١٣٦/٦.
- ١٥٥ - أبو داود، ٧١/٤، الترمذي، ١٠٠/٥.
- ١٥٦ - الترمذي، ١٠٠/٥.
- ١٥٧ - ابن منظور، ١١٩/١٠، انظر: الجوهري، ١٤٨٢/٤، الفيروز آبادي، ص ١١٤٥. وانظر الحديث في سنن النسائي، ١٢٢/٤ - ١٢٤.
- ١٥٨ - ابن حنبل، ٢٤٧/٦.
- ١٥٩ - ابن ماجه، ٦١٦/١.
- ١٦٠ - ابن حنبل، ٢٤٧/٦.
- ١٦١ - البخاري، ٢١٩٧/٥.
- ١٦٢ - الأزهري، ٤٤٢/١٤ - ٤٤٣.
- ١٦٣ - الجوهري، ٥٧١/٢، ابن منظور، ٥١٣/٣.
- ١٦٤ - ابن منظور، ٥١٣/٣.
- ١٦٥ - الثعالبي، ص ٢٢٩.
- ١٦٦ - ابن ماجه، ١٢٠٤/٢.
- ١٦٧ - أبو داود، ٧٤/٤ - ٧٥، الترمذي، ١١٥/٥.
- ١٦٨ - الثعالبي، ص ٢٢٩.
- ١٦٩ - الأزهري، ٤١٨/٩، ابن منظور، ٣٦١/١٠.
- ١٧٠ - الجوهري، ١٥٦١/٤، وانظر: الفيروز آبادي، ص ١١٩٦.
- ١٧١ - انظر الثعالبي: ، ص ٢٢٩.
- ١٧٢ - ابن منظور، ٣٦١/١٠.

- ١٧٣ - مالك، ٩٦٦، البخاري، ٥/٢٢٢٢-٢٣، مسلم، ٣/١٦٦٩.
- ١٧٤ - ابن حنبل، ٦/١٠٣.
- ١٧٥ - البخاري، ٣/١١٧٩.
- ١٧٦ - صرار: ماء قرب المدينة محضر جاهلي على سمت العراف، وقيل: أطم لبني عبد الأشهل له ذكر كثير في أيام العرب وأشعارها. انظر: ياقوت الحموي، ٣/٣٩٨.
- ١٧٧ - ابن حنبل، ٣/٣٧٦.
- ١٧٨ - الأزهرى، ١٣/٣٧.
- ١٧٩ - ابن منظور، ٣/٤٥٩، وانظر: الفيروز آبادي، ص ٤١٥.
- ١٨٠ - يذكر جابر بن عبد الله رضي الله عنه، أن النبي ﷺ زاره في ماء له. فيقول: «... فبسطت له بجادا من شعر وطرحته خدية من قتب من شعر (!) حشوها من ليف فاتكًا عليها.». ابن حنبل، ٣/٣٩٥. هل المقصود بالخدية هنا المخدة أو الوسادة؟
- ١٨١ - أبو داود، ٤/٧١.
- ١٨٢ - مسلم، ٣/١٦٥٠.
- ١٨٣ - أبو داود، ٤/٧١.
- ١٨٤ - مسلم، ٣/١٦٦٨، وقارن: أبو داود، ٤/٧٣، مسلم، ٣/١٦٦٦.
- ١٨٥ - أبو داود، ٤/٧٣، وانظر: مسلم، ٣/١٦٦٦.
- ١٨٦ - البخاري، ٣/١١٧٩.
- ١٨٧ - البخاري، ٥/٢٣١٥، مسلم، ٢/٨١٧.
- ١٨٨ - النسائي، ٦/١٣٥، وقارن ابن ماجه، ٢/١٣٩٠.
- ١٨٩ - الأزهرى، ١٠/٤٣١، ابن منظور، ١٠/٤٢٣، الفيروز آبادي، ص ١٢١٢.
- ١٩٠ - الجوهري، ٤/١٥٨٣.
- ١٩١ - ابن منظور، ١٠/٤٢٤.
- ١٩٢ - البخاري، ٥/٢٢٢١.
- ١٩٣ - ابن حنبل، ٦/٢٨١، مسلم، ٣/١٦٦٧.
- ١٩٤ - ابن حنبل، ٦/٨٥.
- ١٩٥ - الأزهرى، ١٢/٣٨١-٣٨٢، وانظر: ابن منظور، ٤/٣٤٣-٣٤٤.
- ١٩٦ - الجوهري، ٢/٦٧٦.
- ١٩٧ - النسائي، ٨/٢١٣، وانظر: مسلم، ٣/١٦٦٦.
- ١٩٨ - مسلم، ٣/١٦٦٨-١٦٦٩، وانظر: النسائي، ٨/٢١٤.
- ١٩٩ - النسائي، ٨/٢١٢.

- ٢٠٠ - السهوة: شبيهة بالرف والطاق يوضع فيه الشيء. وقيل: هي بيت صغير منحدر في الأرض
سمكه مرتفع في السماء شبيهة بالخزانة الصغيرة يكون فيها المتاع. للتعرف على المعاني المختلفة
للسهوة، انظر: مادة «سها» ابن منظور، ٤٠٧/١٤ - ٤٠٨.
- ٢٠١ - سيرد تعريف المتبوءة فيما بعد.
- ٢٠٢ - ابن ماجه، ١٢/١٢٠٤.
- ٢٠٣ - البخاري، ٢/٩٢٢.
- ٢٠٤ - النسائي، ٨/٢١٦.
- ٢٠٥ - الأزهرى، ١٠/٥٩٥ - ٥٩٦.
- ٢٠٦ - الجوهرى، ٤/١٣٧١.
- ٢٠٧ - الفيروز آبادي، ص ١٠٥٧، وانظر: ابن منظور، ٩/١٤٤.
- ٢٠٨ - ابن ماجه، ١٢/٥١٩، وانظر: ابن حنبل، ٣/١١٠، والنسائي، ٤/٧.
- ٢٠٩ - البخاري، ٢/٩٦٥، أبو داود، ٣/٣٠٤.
- ٢١٠ - الأزهرى، ٩/١٤١.
- ٢١١ - الجوهرى، ٥/٢٠٠٩، ابن منظور، ١٢/٤٧٤.
- ٢١٢ - الغيظ: الموضع الذي يوطأ للمرأة على البعير كالمودج يعمل من خشب وغيره.
انظر: مادة «غيظ»، ابن منظور، ٧/٣٦١.
- ٢١٣ - ابن منظور، ١٢/٤٧٤.
- ٢١٤ - الفيروز آبادي، ص ١٤٨٢.
- ٢١٥ - البخاري، ١/١٤٧، ٥/٢٢٢٢.
- ٢١٦ - النسائي، ٨/٢١٤، وانظر: مسلم، ٣/١٦٦٧ - ١٦٦٨.
- ٢١٧ - البخاري، ٥/٢٢٦٥.
- ٢١٨ - البخاري، ٥/٢٢٢١، مسلم، ٣/١٦٦٧ - ١٦٦٨، النسائي، ٨/٢١٤.
- ٢١٩ - النسائي، ٨/٢١٣.
- ٢٢٠ - أبو داود، ٣/٣٤٤.

المصادر

- ١- الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق علي حسن هلالى ومراجعة محمد علي النجار (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د/ت).
- ٢- البخارى، محمد بن إسماعيل، صحيح البخارى، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الرابعة (دمشق وبيروت: دار ابن كثير واليامة، ١٤١٠هـ).
- ٣- الترمذى، محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذى، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، الطبعة الثانية (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٨٩هـ).
- ٤- الثعالبي، أبو منصور، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، (القاهرة مطبعة الحلبي، ١٣٩٢هـ).
- ٥- الجوالقي، موهوب بن أحمد، المغرب، تحقيق أحمد محمد شاكر، الطبعة الثانية (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧٩م).
- ٦- الجوهرى، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. الطبعة الثالثة، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٤هـ).
- ٧- الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان (بيروت: دار صادر وبيروت، د/ت).
- ٨- ابن حنبل، أحمد، المسند (القاهرة: مؤسسة قرطبة، د/ت).
- ٩- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الريان للتراث، ودار الكتاب العربي ببيروت، ١٤٠٧هـ).

- ١٠ - أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (استانبول: المكتبة الإسلامية، د/ت).
- ١١ - فنسك، أ.ي. المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، (ليدن، مكتبة بريل، ١٩٣٦م).
- ١٢ - الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ).
- ١٣ - ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: المكتبة العلمية، د/ت).
- ١٤ - مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د/ت).
- ١٥ - مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠٣هـ).
- ١٦ - ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، د/ت).
- ١٧ - النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، بشرح السيوطي وحاشية السندي طبعة عبد الفتاح أبو غدة، (بيروت: ١٤٠٩هـ).



المؤرخ المسلم

أبو الحسن ابن تفردي بردي

(٨١٣ - ٨٧٤ هـ)

للاستاذ بسام عبد العزيز الفراضي

تمهيد

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف
المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد :



فمنذ أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري بدأ التاريخ يأخذ مظهره الرائع بوصفه علماً من أجل علوم المسلمين، حيث اتسع نطاق البحث التاريخي، وعظمت المادة التاريخية، وقد تأثر المؤرخون المسلمون في البداية بطريقة المحدثين في جمع الروايات وتسويتها مع إسنادها إلى مصادرها الأصلية^(١). وقد اتبع كثير من المؤرخين المسلمين هذه الطريقة في كتاباتهم، بينما أثر فريق آخر سرد الحوادث دون إسناد أخبارها إلى الرواة.

وقد اتجه الرأي لديّ إلى دراسة المؤرخ - ابن تغري بردى - من مؤرخي القرن التاسع الهجري - إذ كان من أبرز المؤرخين المسلمين في العصور الإسلامية المتأخرة ممن صنف العديد من المؤلفات القيمة المقيدة، الأمر الذي يشجع على دراسته .

وهناك عدد من المؤرخين المسلمين برزوا في الفترة السابقة لعصر ابن تغري بردى، وكان لهم أثر كبير في تكوين ثقافته التاريخية، مثل : عبد الرحمن بن خلدون في كتابه (العبر)، وابن دقماق صاحب (الجواهر الثمينة في سير الملوك والسلاطين) وناصر الدين بن الفرات في كتابه المعروف باسم (تاريخ ابن الفرات) وغيرهم .

عاش ابن تغري بردى بين عام ٨١٣ و عام ٨٧٤ هـ . وهي الفترة التي سيطر فيها على حكم مصر المماليك الجراكسة، والمعروف أن مصر قد شهدت في عصر المماليك نهضة علمية واسعة ازدهرت خلالها كثير من العلوم والفنون، وكان علم التاريخ من أبرز هذه العلوم إذ ظهر فيها عدد من أعلام المؤرخين^(٢) . وقد عاصر ابن تغري بردى مجموعة منهم مثل : تقي الدين المقرئ، معلمه وأستاذه . وبدر الدين العيني، والسخاوي، وابن إياس . وقد اعتنى هؤلاء المؤرخون جميعاً بتدوين تاريخ مصر السياسي والاجتماعي واهتموا بأحوال شعبها ونيلها وخططها .

عاصر ابن تغري بردى عشرة من سلاطين المماليك والجراكسة، كان أولهم السلطان فرج بن برقوق الملقب بالناصر، وآخرهم السلطان الأشرف قايتباي ؛ وقد انعكست سياسة أولئك السلاطين وأحوالهم على نشأته وتكوينه وثقافته، مما يمكن للقارئ أن يلمسه في ثنايا هذا البحث الذي ينقسم إلى ثلاثة فصول : يتناول الفصل الأول : نبذة عن حياة ابن تغري بردى ونسبه وتعليمه وأهم

شيوخه وما اتصف به من أخلاق ثم وفاته .

الفصل الثاني : ذكر أهم المؤلفات التي كتبها ابن تغري بردي ، مع بعض التعليقات عليها .

ويتناول الفصل الثالث : منهجه في كتابة التاريخ . ومدى دقته في التعامل مع المصادر وحرصه على التحقق من الروايات التاريخية ، وجاءت خاتمة هذا الفصل بنقد منهجه في كتابة التاريخ وتقويمه .

الفصل الأول : حياة ابن تغري بردي

اسمه ونسبه :

هو أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن تغري بردي بن عبد الله ، الأمير الكبير سيف الدين تغري بردي ؛ أتاك العساكر بالديار المصرية ، ونائب الشام ، الشيعاوي الظاهري القاهري الحنفي^(٣) .

أما الاسم الذي عُرف به أبو المحاسن واشتهر به ، فهو ابن تغري بردي ، ومعنى ذلك باللغة التتية «عطاء الله»^(٤) .

نشأته وتكوينه :

ولد جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي في القاهرة ، في حي الأمراء سنة ثلاث عشرة وثمانمائة هجرية تقريباً ، بدار منجك اليوسفي بجوار المدرسة الحسينية^(٥) . وكان أبوه «تغري بردي» مملوكاً ؛ اشتراه الملك الظاهر بقوق وأعتقه وقربه نظراً لذكائه وفطنته ؛ ورفع تبارعاً إلى أرقى المناصب في الدولة المملوكية ، حتى صار أتابكاً ؛ وهي أرفع مناصب الجيش ، واختاره مع من

اختار لوصاية المملكة بعد وفاته^(٦). قام تغري بردي أيام السلطان فرج بن برقوق بدور خطير وهام في حياة الدولة المملوكية الثانية، فقد تولى نيابة دمشق بعد جلاء التتر عن الشام، واتهم أثناء ولايته عليها بتهمة الغدر والخيانة، حيث اشترك في الثورة ضد سلطان الدولة الملك الناصر. فحارب الناصر الشوار ومزقهم، وهرب تغري بردي إلى بلاد التركمان، «ووقع له أمور وحوادث إلى أن صار أتابك العساكر بالديار المصرية، ثم ولي نيابة دمشق للمرة الثالثة في سنة ثلاث عشرة وثمانمائة»^(٧). وتوفي تغري بردي في سنة ٨١٥ هـ، عندما كان عمر ولده يوسف عامين فقط^(٨)، فتولى تربيته زوج أخته قاضي القضاة ناصر الدين ابن محمد العديم، الذي توفي في السنة نفسها، فتولى تربيته زوجها الثاني قاضي القضاة جلال الدين البلقيني^(٩). فأكمل البلقيني تربية الصبي إلى أن كبر وترعرع، وعندما توفي البلقيني صار يوسف تحت كنف جماعة من أكابر ممالك أبيه، فتعهدوه بما يحتاجه من رعاية وعيش وتعليم مدني وحربي^(١٠).

لم يكن يوسف بن تغري بردي يتيم الأب فحسب، بل كان يتيم الأم أيضا، وقد كانت أمه جارية تركية للملك الظاهر برقوق^(١١)، وعلى أية حال فإنه عاش حياة هادئة، وفي بسطة من العيش. وقد كان لهذه الحياة الهادئة أثر كبير على نفسيته الأمر الذي شجعه على طلب العلم، وأن يحذق النغم والإيقاع، وأن ينظم الشعر بالعربية والتركية علاوة على التقوى إذ حج بيت الله الحرام مرتين، وفي الحجة الثانية تولى وظيفة أمير المحمل المصري، وجرت العادة أن يكون لهذا الأمير مساعدان في معيته أحدهما باش (أي رأس أو قائد) الميمنة والثاني باش الميسرة، وكان قايتباي الذي تولى السلطنة المملوكية فيما بعد، على الميسرة^(١٢).

دراساته وشيوخه :

دراساته: كان ابن تغري بردي مولعا بالعلم وشغوقا به، ولديه حماس قوي

وتّحاج لتلقي العلوم لا سيما وأن المجتمع الذي نشأ فيه وقت ذاك كان حافلاً بالعلماء وكانت القاهرة غاصة بالمدارس والمكتبات والمعاهد، ويأتي إليها طلاب العلم والمعرفة من شتى أصقاع الأرض، نتيجة لتفوقها السياسي والاجتماعي على غيرها من العواصم الإسلامية^(١٣).

وفي هذا الوسط الهادئ تفتحت مواهب ابن تغري بردي لينكب على العلوم؛ وأن يظفر منها بأوفر نصيب. وأن يلم بكثير من أطرافها ويحذق ما شاء أن يحذقه من الفنون. فقد حفظ القرآن الكريم في صغره، ودرس «مختصر القدوري» في فقه الحنفية. ودرس «ألفية ابن مالك» في النحو، ودرس علم الكلام على جماعة من أعلام عصره، منهم ابن حجر العسقلاني؛ وبدر الدين العيني، ودرس كذلك التصريف على يد الشيخ علاء الدين الرومي، وقرأ «المقامات الحريرية» على قوام الدين الحنفي ودرس علم الهيئة والبدیع، والأدبيات على شهاب الدين بن عربشاه الحنفي وأخذ عن أبي السعادات ابن ظهيرة شيئاً من شعره. كما درس على يد الشيخ قطب الدين أبي الخير بن عبد القوي، ودرس على العلامة بدر الدين بن العليق. وروى عن بعض شعراء مكة المكرمة كثيراً من أشعارهم^(١٤).

كما ألم ابن تغري بردي بقدر كبير من فنون الموسيقى، وبرع في فنون الفروسية، كلعب الرمح والشباب، وقيادة المحمل^(١٥) وغيرها، تعلمها نتيجة اختلاطه مع الناس القرييين إليه، وبسبب مشاركاته في الأنشطة العامة، غير أنه شغف بالتاريخ منذ صغره؛ وكان من حسن حظه أن درس على المقرئ الميرزي أعظم مؤرخي عصره، وصادقه ولازمه واقتبس عنه مناهجه وأساليبه في البحث. ودرس التاريخ أيضاً على العيني، واجتهد في ذلك كثيراً، وساعدته على النجاح في مسعاه جودة ذهنه، وحسن تصوره، وصحة فهمه^(١٦).

شيوخه: تلقى ابن تغري بردي تعليمه على يد نخبة من علماء عصره، ومن أشهر شيوخه تقي الدين المقرئ أنف الذكر، وهو أبو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر الحسيني العبيدي، مؤرخ الديار المصرية وأصله من بعلبك، ونسبه إلى حارة المقارزة، ولد في القاهرة ونشأ فيها ومات بها^(١٧). حفظ القرآن الكريم وسمع الحديث عن جده لأمه شمس الدين الصائغ الحنفي. وتذهب بمذهبه ثم عدل عنه بعد زمن طويل إلى المذهب الشافعي، وعندما حج سمع الحديث بمكة كما سمعه في الشام عن جلة من الحفاظ، وقد وليّ جملة من الوظائف في الدولة المملوكية منها: النيابة في الحكم؛ وكتابة التوقيع؛ وحسبة القاهرة، وقد وهب أكثر وقته للعلم والتاريخ والتأليف^(١٨).

ومن شيوخه أيضا الذين تلقى تعليمه الأول، بدر الدين العيني، وهو أبو الثناء (وأبو محمد) ابن القاضي شهاب الدين ابن القاضي شرف الدين موسى، العيتابي الأصل، وهو أحد أئمة الأعلام، وقد زار بلدانا كثيرة منها: حلب ودمشق والقاهرة وبيت المقدس، ومكة، وقد اشتغل بالتدريس، وعمل في بعض الوظائف^(١٩). كما تلقى ابن تغري بردي تعليمه على يد الشيخ الجليل شهاب الدين ابن حجر العسقلاني، أبي الفضل أحمد بن محمد الكناني العسقلاني، أحد أئمة العلم والتاريخ، وأصله من عسقلان بفلسطين، ومولده في القاهرة ووفاته بها. رحل إلى اليمن والحجاز وغيرها لسماع الشيوخ، وأصبحت له شهرة واسعة وصار يقصده الناس للأخذ عنه، وقد درس على يديه كثير من طلاب العلم. توفي ابن حجر سنة ٨٥٢هـ^(٢٠).

كذلك تلقى ابن تغري بردي تعليمه، على يد الشيخ جلال الدين البلقيني الذي نشأ في كنف والده، وكان البلقيني ممن حفظ القرآن الكريم، ودرس مختلف العلوم إلا أنه كان مبتلى بحب القضاء، ويأسف للعزل منه ويسعى للعودة إليه، وقد ظل في القضاء حتى توفي في شوال من عام ٨٢٤هـ^(٢١).

ومن شيوخ ابن تغري بردي العالم الجليل شهاب الدين بن عمر بن عربشاه
الدمشقي المولود في دمشق سنة ٧٩١هـ.

هاجر ابن عربشاه هذا إلى بلاد العثمانيين وطاف بها وزار بلاد ماوراء النهر
وغيرها، طلباً للعلم وسعيًا وراء الرزق، وأصبح إمام عصره في المنظوم والمنثور.
وتردد إلى القاهرة غير مرة، وله مصنفات متعددة، توفي في مصر وصلى عليه في
محفل حافل ودفن بالقرافة (٢٢).

كان هؤلاء العلماء من أشهر الشيوخ الذين تتلمذ على أيديهم ابن تغري
بردي، وتأثر بهم، وبصفة خاصة أستاذه المقرئ الذي ورث أسلوبه وشهرته.

أخلاقه :

اتصف ابن تغري بردي بحسن العشرة وتمام العقل، ولطف الذاكرة، وحسن
الخلق، واحترام العلماء والدارسين، وحسن التعبير في الحديث والصراحة
والشجاعة. وقد حكى ابن تغري بردي عن نفسه «أنه دخل يوما وهو في
الخامسة من عمره إلى حضرة السلطان شيخ (أحد سلاطين المماليك)، بعد أن
أخبره بعض من معه أن يطلب من السلطان أن يعطيه خبزاً (أي أرض زراعية)
ويقول: فلما جلست عنده وكلمني فسألته في ذلك، فغمز من كان واقفاً بين
يديه وأنا لا أدري، فأتاه برغيف كبير من الخبز السلطاني، فأخذه بيده وناولنيه،
وقال: خذ هذا خبز كبير مليح، فأخذته من يده وألقيته إلى الأرض، وقلت:
اعط هذا للفقراء» (٢٣). واتصف كذلك بصحة الفهم، وحسن التصور، وكان
إلى جانب ذلك يجيد اللغة التركية (٢٤).

وظائفه :

لم يباشر ابن تغري بردي وظيفة معينة دائمة في أيام حياته الطويلة، إلا أنه كان كعامة الناس، يتولى وظائف عادية، وجرت العادة في الدولة المملوكية أن يعطى للواحد منهم (أي من المماليك) وظيفة تتناسب مع رتبته، فيقوم بواجب الأمير وقت الحرب أو تسند إليه وظيفة مدنية زمن السلم^(٢٥).

وفاته :

مرض ابن تغري بردي في آخر عمره بمرض خطير، لازمه هذا المرض قرابة عام من حياته، واشتد عليه في أواخر رمضان من سنة ٨٧٤هـ وظل في كرب منه ثلاثة أشهر إلى أن توفاه الله في يوم الثلاثاء خامس ذي الحجة من تلك السنة^(٢٦).

الفصل الثاني: مؤلفاته

مؤلفاته :

كانت الحياة البسيطة والهادئة، التي نشأ فيها وترعرع ابن تغري بردي دافعاً قوياً له، إذ مكنته من الاطلاع المستفيض والتحقيق الهادئ حيث درج قلمه، وصنف عدداً من المؤلفات النفيسة، ذات الفوائد الجزيلة، وقد اقتفى في تأليفها آثار أستاذه المقرئ^(٢٧). وأهم هذه المؤلفات :

١ - النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة - وهو كتاب كبير وعظيم الفائدة في تاريخ مصر مرتب على السنين، ابتدأ فيه بفتح عمرو بن العاص مصر سنة

٢٠هـ إلى حوالي سنة ٨٧٢هـ؛ وقد ذكر فيه من ولي مصر من السلاطين ذكرًا وافيًا. ويلخص ابن تغري بردي في مقدمته محتويات كتابه، وطريقته في تدوين هذا الكتاب الضخم.

ويقول: «أبدأ بالتعريف بأحوال مصر في عهد عمرو بن العاص، ثم ملك بعد ملك كل واحد على مدته وما وقع في أيامه إلى الدولة الأشرفية الأينية^(٢٨). ثم يستطرد بعد ذلك في ذكر ما بني فيها من المباني الزاهرة، وما أنشئ فيها من معالم عامة كالمبادين والجوامع وغيرها.

خصص المؤلف الأجزاء الأولى من كتابه هذا لتاريخ مصر بصورة عامة في عهد الخلفاء الراشدين، ثم الأمويين ومن بعدهم العباسيين؛ حتى قيام الدولة الفاطمية بمصر. ومن هنا يبدأ ابن تغري بردي يسرد الأحداث عن تاريخ مصر بشكل واسع وعميق. إذ تناول أصل الخلفاء الفاطميين وبلاطهم، ورسومهم في القصر، ووصف الاحتفالات العامة وصفًا دقيقًا وعميقًا. كما ذكر مقتل الحاكم بأمر الله الفاطمي، ووصف حالته ليلة مقتله، وكيف تجاذبته العواطف المختلفة بشأن خروجه في تلك الليلة؛ وما حدث في مصرعه.

وفي الجزئين الخامس عشر والسادس عشر، وصف الوباء الذي أصاب مصر والذي فتك بمئات الألوف من الناس. كذلك اعتنى في كتابه بنهر النيل عناية كبيرة فقد أحصى تقلباته في الوفاء والنقص عامًا فعامًا من سنة الفتح ٢٠هـ إلى سنة ٨٧٢هـ.

وعندما فتح السلطان سليم العثماني الديار المصرية، وجد ذلك التاريخ الضخم واستحسنه فأمر شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا، أن يترجمه إلى التركية فنقل من كل منزل جزءًا، وبيضه (حسن ياشجي زاده)، ثم عرضه على السلطان سليم في الطريق فأعجبه وأمر بتقله، وهكذا فعل إلى

تمامه . وقد لخص المؤلف كتابه هذا وسماه «الكواكب الباهرة من النجوم الزاهرة» وذكر أنه اختصره حذرا من أن يختصره غيره على تبويبه وفصوله^(٢٩).

وقد اهتم علماء أوروبا بنشر هذا الكتاب الضخم فقد نشر المستشرق الهولندي (جوينبول) الجزئين الأول والثاني منه في ليدن سنة ١٨٥١م - ١٨٦١م، ويتتهيان إلى أوائل الدولة الفاطمية . ولكنه توفي وظل العمل متروكا، فتصدى له (وليم بوبر) أحد الأمريكان لإتمامه، فنشر قسما منه سنة ١٩٠٩م . وهو يحتوي على أخبار الخليفتين الفاطميين العزيز بالله والحاكم بأمر الله ، من سنة ٣٦٥هـ - ٤١١هـ^(٣٠) . ويقع في ١٢٣ صفحة .

٢ - المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي : هو معجم لمشاهير الرجال العظام؛ وقد جمع فيه حوالى ثلاثة آلاف ترجمة، ممن عاشوا في مصر والشام، ومن عاصرهم من أهل العراق والحجاز واليمن والتتار وبلاد المغرب والأندلس . بدأ فيه منذ أوائل الدولة المملوكية، ويبدأ بأبيك التركماني زوج شجرة الدر، أي منذ حوالى سنة ٦٥٠هـ إلى آخر أيامه، وأراد به أن يكون ذيلًا مكملًا لكتاب الوافي بالوفيات، تأليف الصفدي، وتضمن الكتاب تراجم بعض الأعيان والعلماء وأسند كل رواية فيه إلى صاحبها^(٣١) . ومما ورد في مقدمة الكتاب، قوله : « . . . فلما كان من في الاعصار الخالية . . . ووقع لهم وقايح وسير، وحوادث لها أثر، شاع بها التاريخ والسمر . كنت قد اطلعت على نبذة من سيرهم وأخبارهم ووقفت في كتب التواريخ على الكثير من آثارهم، فحملني ذلك على سلوك هذه المسالك، وإثبات شيء من أخبار أمم الممالك»^(٣٢)، وقد نشر المستشرق جاستون فييت في منشورات المعهد الفرنسي في مصر سنة ١٩٣٢م شيئا من التراجم الواردة فيه مع ذكر مصادر بعضها^(٣٣).

٣ - الدليل الشافي على المنهل الصافي : اختصر ابن تغري بردي كتابه المنهل

الصافي والمستوفي بعد الوافي، وسماه «الدليل الشافي على المنهل الصافي» ويقول في مقدمته لهذا الكتاب: «ألفت هذا المختصر، وجعلته لتاريخنا المسمى بالمنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، كالديباجة له، ورتبته على ترتيبه من أوله إلى آخره... واختصرت فيه التراجم جدا ليكون الناظر في ذلك التاريخ بهذا المختصر على بصيرة»^(٣٤). ويوجد نسخة من هذا الكتاب في مكتبة بشير أغا بالاسنانة^(٣٥)، ويبلغ عدد أجزاء هذا الكتاب جزئين.

٤ - حوادث الدهور في مدى الأيام والشهور : بذل ابن تغري بردي جهداً كبيراً في تأليف هذا الكتاب، ليكون ذيلًا مكملًا على «كتاب السلوك» للمقريزي، وابتدأ فيه من أخبار سنة ٨٤٥هـ إلى سنة ٨٥٦هـ. ولكنه خالف المقريزي في طريقته، فأطال في التراجم إلا ما جاء ذكره منها في المنهل الصافي. يوجد منه نسخ في برلين وفي مكتبة المتحف البريطاني ومكتبة أيا صوفيا باستانبول^(٣٦).

٥ - مورد اللطافة في ذكر من ولي السلطنة والخلافة : اقتصر فيه على ذكر الخلفاء والسلاطين بغير مزيد، واستفتح بتاريخ النبي ﷺ ثم الخلفاء الراشدين، ثم من جاء بعدهم من الخلفاء إلى الخليفة القائم بأمر الله. ثم ذكر العبيدين ومن خلفهم على مصر إلى أيامه، يوجد منه نسخة في مكتبة محمد الفاتح، ومكتبة بشير أغا في استانبول ومنه نسخ في كثير من مكتبات أخرى في أوروبا وتركيا وتونس وقد طبع في كمبردج سنة ١٧٩٢م^(٣٧).

٦ - منشأة اللطافة في ذكر من ولي الخلافة : وهو تاريخ مصر من أقدم أزمانها إلى سنة ٧١٩هـ^(٣٨).

٧ - نزهة الرائي في التاريخ : وهو تاريخ مفصل على السنين والشهور والأيام في عدة مجلدات يوجد منها الجزء التاسع في أكسفورد وهو يؤرخ الحوادث من

سنة ٦٧٨هـ إلى سنة ٧٤٧هـ (٣٩).

كذلك لابن تغري بردي بعض المؤلفات غير المشهورة مثل «البشارة في تكميل الإشارة للذهبي» و«حلية الصفات في الأساء والصفات» (٤٠).

الفصل الثالث: منهج ابن تغري بردي في كتابة التاريخ

منهج ابن تغري بردي في كتابة التاريخ :

المنهج البحث التاريخي أهمية بالغة لدى الباحثين حتى أن البعض منهم يرون في هذا المنهج الدلالة الكبرى على أهمية التاريخ، بل إنهم يرون أن التاريخ، ليس علماً فقط، وإنما هو منهج، بمعنى أن المنهج التاريخي هو أسلوب يمكن أن يطبق على مادة أي موضوع للكشف عن الحقيقة التاريخية (٤١). وإنما قبل أن نبدأ في الحديث عن معالم منهج ابن تغري بردي في كتابة التاريخ، نرى من الضروري، أن نبين أن ابن تغري بردي لم يقدم لنا منهجاً متكاملًا للبحث التاريخي موسوما بهذا العنوان، حيث إن مصطلح «المنهج» بمعناه العلمي المعروف، لم يكن قد استعمل في عصره، ولكننا من خلال النصوص المتناثرة والاستنتاجات والتطبيقات التي أوردها هذا المؤرخ، نستطيع استخلاص معالم منهجه التاريخي عن طريق العرض والتحليل. ويمكننا بهذه الطريقة التوصل إلى ما يأتي:

أولاً: تنوع المصادر: يستخلص القارئ لمصنفات ابن تغري بردي أن يلمس تنوع المصادر التي اعتمد عليها في تصنيف مؤلفاته وبحثه عن الحقائق التاريخية، وسوف نستعرض فيما يأتي أنواع المصادر التي اعتمد عليها.

١ - المشاهدة والمشاركة: يلمس الباحث بكل وضوح حرص ابن تغري بردي

على الأخذ عن عدد لا يستهان به من العلماء والمشتغلين في العلم مثل المقرئ، والعيني، والصفدي، وغيرهم، فضلا عن مجالسته للسلطين والخلفاء والرؤساء ومن دونهم من رجالات الدولة، والشخصيات المرموقة في عصره، مما كان له أثره الكبير في توفير المادة لتأليفه، حيث أتاحت له فرص جمع مادة واسعة النطاق، محتوية على جملة لا يستهان بها من النصوص الجيدة التي وصلت إلينا ممزوجة بذاته على اعتبار أن عنصر المشاهدة وإبراز الذات من خلالها واضح فيها بين للعيان، ويورد المؤرخ نصوصا وألفاظا وتعايير دالة على المعاصرة والمشاهدة كنحو قوله في الكثير من المواضيع «حكى لي»^(٤٢) «وعندي بعض أعيان الممالك المؤيديه»^(٤٣)، «وبالجملة فهو أعظم من رأيناه ممن ولي هذه الوظيفة»^(٤٤) «ونحن نرى داخل أمراء الخدمة على العادة، وقبل الجلوس أمر الأمير لمطر إلى الأمير تنبك ميق أن يتوجه إلى ميمنة السلطان»^(٤٥). «والذي رأيته أنه مات بعض أعيان الأمراء»^(٤٦) «حضرت أنا هذه الختم المذكورة وشاهدت بعيني أنه لم يكن في خدمته»^(٤٧) «دخلت إليه مرة فلما جلست عنده وكلمني سألت في ذلك»^(٤٨)، «هو من جملة الفقهاء الذين قرأت عليهم القرآن في صغري»^(٤٩)، «وحضرت أنا دفنه»^(٥٠)، «أنشدني كثيرا واجتمعت به غير مرة بالقاهرة»^(٥١). وما إلى ذلك من النصوص الدالة على وقوع اللقاء والمشاهدة.

٢ - المشافهة : وكنتيجة طبيعية لما ذكرنا في الفقرة السابقة عن توفر عنصر المشاهدة والمشاركة لدى ابن تغري بردي، فقد كان متوقعا أن ترد لديه منقولات عن طريق المشافهة، واردة على لسان بعض الأمراء، وأرباب الدولة في مصر، وكذلك على لسان شيوخه ورفقته وصحبه، إذ كان هناك تعامل بينه وبينهم، وأن المشتغل بالتاريخ لا يعفيه اطلاعه على المصادر المكتوبة، وإن كثرت في تمحيص الخبر بالتقاط الإفادات الشفهية وكل معلومة من شأنها توضيح مبهم،

أو استكمال عنصر سكتت عنه تلك المصادر، أو تعزيز مقولة واردة في كتاباته فيحرص على مقابلتها بمصادر أصلية تحملها إليه المشافهة من صاحب الترجمة عينه أو من شاهد عياناً لواقعة تاريخية حضرها . وقد شاعت الروايات الشفهية في مؤلفات ابن تغري بردي وكان منها ما هو منسوب إلى بعض معاصريه من أصحاب التواريخ المكتوبة مثل ابن حجر العسقلاني^(٥٢)، والمقرئزي^(٥٣) معلمه وأستاذه والعيني . ومنها ما نقله عن بعض أعيان مصر أو عن أرباب الدولة في عصره مثل قوله : «قال الربيع بن يونس الحاجب»^(٥٤)، «قال أحمد كاتب السر»^(٥٥)، «حدثني بعض أعيان المؤيدية»^(٥٦)، «وقال الشريف شهاب الدين أحمد كاتب السر بالديار المصرية»^(٥٧)، «حكى لي القاضي كمال الدين محمد بن البارزي كاتب السر»^(٥٨).

مؤلفاته السابقة :

تعددت مصادر ابن تغري بردي المكتوبة وتنوعت بحسب موضوع البحث ، ونلاحظ أنه اعتمد على المصادر المكتوبة في الأجزاء الأولى من مؤلفاته . ومن أهم المصادر التاريخية التي اعتمد عليها في تأليفه : الإصابة في تمييز الصحابة - للحافظ شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني^(٥٩)، وكتاب الأغاني لأبي فرج الأصفهاني^(٦٠)، والأمراء للكندي^(٦١). والبداية والنهاية لابن كثير^(٦٢)، وتاريخ الإسلام للحافظ أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي^(٦٣)، وتاريخ بغداد لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي^(٦٤)، وتاريخ الطبري الرسل والملوك^(٦٥)، وتاريخ المرشد لابن عثمان^(٦٦)، ودرر التيجان لأبي بكر بن عبد الله ابن أبيك^(٦٧)، ومرآة الزمان للحافظ المظفر شمس الدين يوسف بن قز أوغلي^(٦٨)، ومروج الذهب للمسعودي^(٦٩)، والملوك والأخبار الماضية لعبيد بن سارية^(٧٠)، مذهب الطالبين إلى قبور الصالحين لابن عثمان^(٧١)، والموطأ للإمام

مالك بن أنس^(٧٢)، والنقط لمعجم ما أشكل من الخطط لمحمد بن أسعد الجوزاني^(٧٣). ووفيات الأعيان لابن خلكان^(٧٤)، والعقود الدرية في الأمراء المصرية^(٧٥)، والواقدي^(٧٦)، وابن عبد الحكم^(٧٧)، والكامل في التاريخ لابن الأثير^(٧٨)، والبغية والاعتباط فيمن ولي الفسطاط^(٧٩)، وابن عساكر في تاريخ دمشق^(٨٠).

ثانياً: التحقق من صحة الروايات ونقدها:

لم يتقبل ابن تغري بردي كل ما مدته به مصادره من الروايات التاريخية على أنها من قبيل المسلمات التي لا يمكن ردها أو مناقشتها، وإنما كان يستخدم عقله في مناقشتها، ويستخدم حسه التاريخي في ردها، ومارس هذا النقد في سائر كتاباته التاريخية، ولم يفته أن يتعقب أخطاء أستاذه ومعلمه المقرئزي، كلما سنحت له الفرصة، ويحاول أن يصحح بعض هذه الأخطاء التي ربما وقع فيها المقرئزي. وعلى سبيل المثال ما أورده في كتابه «النجوم الزاهرة» في أحداث سنة ٨٣٣هـ. «قال المقرئزي: وكان في هذه السنة حوادث شنيعة وحروب وفتن، فكان بأرض مصر بحريها وقبلها وبالقاهرة ومصر وظواهرها، وباء عظيم مات فيه على الأقل ما قيل مائة ألف إنسان، والمجازف يقول هذه المائة ألف من القاهرة ومصر فقط، سوى من مات بالوجه القبلي والبحري. قلت: وليس من قول القائل: إن هذه المائة ألف من القاهرة ومصر فقط مجازفة أبداً، فإن الوباء أقام أزيد من ثلاثة أشهر ابتداء وانتهاء وانحطاطاً، وأقل من مات فيه دون العشرين كل يوم وأزيد من مات فيه نحو خمسة عشر ألف إنسان، وبهذا المقتضى ماتم مجازفة، ومتحصل ذلك يكون بالقياس أزيد مما قيل»^(٨١). واضح جداً في النص السابق، أن ابن تغري بردي يحاول أن يصحح خطأ وقع فيه معلمه المقرئزي، بهدف التوصل إلى الحقيقة والملاحظ أن مؤرخنا يعمد في مؤلفاته إلى إيراد بعض الروايات التاريخية المنسوبة خطأ، التي يروها

المقريري، ويحاول أن يفندها ويأتي بالرواية الصحيحة الموثوقة. والأمثلة على ذلك كثيرة، وعلى سبيل المثال قوله:

«لا يسمع قول المقريري في الهروي، فأما قوله «باشتر بتعاظم زائد» فكان أهلاً لذلك لغزير علمه ولما تقدم له من الولايات الجليلة بممالك العجم، ثم بالديار المصرية. وقوله «وعجزه بها وُسْد إليه» يعني عن وظيفة كتابة السر، نعم كان لا يدري الاصطلاح المصري، ولم يكن فيه طلاقة لسان بالكلام العربي، كما هي عادة الأعاجم. وأما علمه وفضله وتبحره في العلوم العقلية فلا يشك فيه إلا جاهل، وهو أهل لهذه الرتبة وزيادة غير أنه صرف عن الوظيفة بمن هو أهل لها أيضاً وهو القاضي نجم الدين ابن حجر قاضي قضاة دمشق ورئيسهم، وكلاهما أعني المتولي والمعزول من أعيان العلماء وقدماء الرؤساء، والتعصب في غير محله مردود من كل أحد على كائن من كان».

ومحصر ابن تغري بردي أحياناً على أن ينقل قدر الإمكان عن مصادره نقلاً حرفياً، مع المحافظة على النسق الترتيبي للمعلومة المنقولة. وعلى سبيل المثال ما ذكره عن ولاية إسحاق بن سليمان على مصر، في كتابه «التجويد الزاهرة» في أحداث سنة ١٧٨ هـ. قال ابن الأثير: «وفي هذه السنة وثبت الخوفية بمصر على عاملهم إسحاق بن سليمان وقتلوه وأمدّه الرشيد بهرثمة بن أعين وكان عامل فلسطين»^(٨٣). ويقابل هذا النص في المصدر الأصلي قول ابن الأثير: «وفي هذه السنة وثبت الخوفية بمصر على عاملهم إسحق بن سليمان وقتلوه وأمدّه الرشيد بهرثمة بن أعين وكان عامل فلسطين»^(٨٤). ونرى هنا تطابقاً واضحاً بين النصين إذ كان ابن تغري بردي حريصاً على المحافظة على النسق الترتيبي للنص مع التحقق من بعض الألفاظ التي لا تضير بالمعنى العام. والأمثلة على ذلك كثيرة ومبثوثة في مؤلفاته مما يدل على مدى التزامه بمادة مصادره قدر إمكانه ومدى الدقة، والأمانة، وصحة الإسناد لديه.

ثالثا : إسناد المعلومات إلى مصادرها :

حرص ابن تغري بردي على ذكر المصادر التي اعتمد عليها وذلك في مقدمات مؤلفاته ، إلا أنه يشير أحيانا إلى اسم المؤلف الذي أخذ عنه معلوماته بدون ذكر عنوان الكتاب فيقول مثلا «قال الواقدي»^(٨٥) و«قال ابن عساكر»^(٨٦)، و«قال ابن كثير»^(٨٧)، و«قال ابن الأثير في تاريخه»^(٨٨)، و«قال الكندي»^(٨٩)، ويذكر في أحيان أخرى عنوان المصدر الذي نقل عنه معلوماته بدون ذكر اسم المؤلف مثل قوله : «قال صاحب البغية والاغتياب فيمن ملك الفسطاط»^(٩٠)، و«صاحب رواية السيرة النبوية»^(٩١)، و«صاحب المبتدأ»^(٩٢)، و«مثل قول صاحب صبح الأعشى»^(٩٣)، و«قال صاحب كتاب مهذب الطالبين إلى قبور الصالحين»^(٩٤)، وقد يجمع أحيانا بين ذكر اسم المؤلف وعنوان المصدر الذي نقل عنه المعلومات مثل قوله في أكثر من موضوع «قال ابن حجر في تهذيب التهذيب»^(٩٥)، و«قال ابن سعد في كتاب الطبقات الكبرى»^(٩٦)، و«قال الشيخ المؤلف ابن عثمان في تاريخه المرشد»^(٩٧)، و«قال العلامة شمس الدين يوسف بن قزأوغلي في تاريخه مرآة الزمان»^(٩٨)، و«قال أبو الفرج الأصفهاني في كتاب الأغاني»^(٩٩)، و«قال الحافظ شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني في الإصابة»^(١٠٠).

وهكذا دأب ابن تغري بردي على الإشارة إلى مصادره في أغلب الأحيان ، الأمر الذي يدل على أمانته العلمية والتزامه بالقواعد المنهجية .

أسلوبه اللغوي :

يمتاز ابن تغري بردي بسلاسة الأسلوب وعدم التكلف في الكتابة ، إلا أنه يلتزم غالبا باستخدام السجع في أكثر مؤلفاته ، ومن الأمثلة على ذلك قوله : «الحمد لله الذي أيد الإسلام بمبعث سيد الأنام ، وجعل مدده شاملا لكل

خليفة وإمام»^(١٠١)، وقوله: «فلما كان من في الأعصار الخالية والقرون الماضية، وقع لهم وقايح وسير، وحوادث لها أثر، وشاع بها التاريخ والسمر. محملين ذلك، على سلوك هذه المسالك، وإثبات شيء من أخبار أمم الممالك»^(١٠٣). ولكن لغته العربية سليمة من حيث الالتزام بقواعد النحو والصرف.

ولا يتردد ابن تغري بردي أن يستعمل عند الضرورة بعض الكلمات التركية، من باب الأمانة ودقة التعبير، وعلى سبيل المثال قوله: «قلت كان الملك الظاهر رحمه الله يسير على قاعدة ملوك التتار وغالب أحكام جنكيز خان من أمر اليسق والتورا، واليسق: هو الترتيب، والتورا المذهب باللغة التركية»^(١٠٤). كذلك لا يتردد في استخدام المصطلحات وإن كانت غريبة، محدوه في ذلك ما سبق وذكرناه عن أمانته والتزامه بالدقة، من ذلك قوله «فلما تمكن الملك الظاهر بيبرس أخرجه إلى دمشق ليأمن غائلته وأقطعه بها خبزاً جيداً»^(١٠٥). وكلمة خبز تعني في مصطلح الدولة المملوكة إقطاع من الأرض^(١٠٥)، وهنا يبدو حرصه واضحاً على إخراج الصورة بأساليب عصره ولغة عصره.

إلا أن هذا الحرص على إخراج الصور بأساليب عصرها حملها أحياناً على استخدام عبارات فيها بعض الفظاظ والأحكام القاسية التي يستحسن للمؤرخ الباحث أن ينزه قلمه منها، وعلى سبيل المثال: قوله: «ولم أر فيمن لبس خلع الوزارة أقبح زياً منه»^(١٠٦)، وقوله «وكان قامعاً لشهود الزور والمناحيس»^(١٠٧)، وقوله «وفدت الديار المصرية بأفعالهم القبيحة»^(١٠٨).

وعلى أية حال فإن ابن تغري بردي من البشر ولا يتوقع منه أن يكون معصوماً من الهنات، وهذه واحدة منها.

نقد منهجه وتقويمه :

من خلال دراستنا لمنهج ابن تغري بردي في كتابة التاريخ، يتضح لنا أنه

• تسيمة اشتراك •



مجلة فصلية محكمة تصدر عن دار الملك عبد العزيز

٢٩٤٥ الرياض، ١١٤٦١ ☐

٤٤١٣٩٤٤ - ٤٤١٣٣١٨ ☎

رقم الفاكسميلي: ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠

المملكة العربية السعودية



ارفق شيكاً مقبول الدفع.....

باسم دار الملك عبد العزيز بالرياض/ عن قيمة اشتراك لمدة ستة واحدة على أن ترسل

إلى العنوان الآتي:

الاسم.....

العنوان.....

رقم التلكس أو الفاكس..... ☎

• الاشتراك، ٢٠ ريالاً داخل المملكة العربية السعودية

• • • البلاد العربية ما يعادل ٢٠ ريالاً سعودياً

• • • دولارات خارج البلاد العربية.

• Subscription card •

Please enter my subscription for king abdul Aziz Research Centre



address:

King Abdulaziz Research Center

☐ 2945

Riyadh 11461

☎ 4412318-4413944

Facsimile No.: 00/966/1/4417020

Riyadh - Kingdom of Saudi Arabia

Please bill me

check enclosed for \$

Name

Address

City Country

☎ Fax.

Annual Subscriptions

• Saudi Arabia: 20 Riyals

• • Arab Countries: The equivalent of 4 issues Price: SR 20.

• • • Non Arab Countries: US 6\$



مؤرخ عظيم، يتسم بشغف الاطلاع وحب الابتكار، والسعي والبحث وراء الحقيقة التاريخية التي يحاول إعلانها بقدر الإمكان. وهذا يعد شرطاً أساسياً واجبا توفره في الباحث المؤرخ. إلا أنه تغلب عليه نزعة سرد الرواية التاريخية في عرضه للمادة، على نزعة التحليل والاستنتاج. وقد تناول السخاوي بتعداد القوادح والمآخذ، وبالع فيها إذ يقول: «سمعت يرجع نفسه على من تقدمه من المؤرخين من ثلاثمائة سنة بالنسبة لاختصاصه بمعرفة الترك وأحوالهم ولغاتهم... وبالجمل ففقد كان حسن العشرة تام العقل إلا في دعواه فهو حق ولذلك تكثر فيه أوهامه وتختلط ألفاظه وأقلامه. ومنه السقط في الأنساب وإشهار المترجم بما لا يكون فيه مشهورا... وتعبيره بما لا يطابق الواقع... وشرحه لبعض الألقاب بما لا أصل له...»

ويذكر في الحوادث ما لم يتفق كأنه كان يكتب بمجرد السماع... ويذكر في الوفيات تعيين محال دفن المترجم فيغلط... سمعت غير واحد من أعيان الترك ونقادهم العارفين بالحوادث والذوات يصفونه بمزيد الخلل وحيث فها بقي ركون لشيء مما يديه، وقد اجتمعت به مرارا وكان يبالغ في إجلالي إذا قدمت عليه يخصني بتكرمه للجلوس والتمس مني اختصارا لخطط المقريري^(١٠٩).

ويلاحظ أن السخاوي يحمل على ابن تغري بردي حملة قاسية ويتنقص من مواهبه وفضله، ويذهب إلى حد رميه بالحماقة، والادعاء بالجهل وتزييف الحوادث، وعدم الركون لشيء مما يديه. ومن الصعب أن نجد أسبابا لهذا النقد اللاذع والمبالغ فيه، سوى أن السخاوي كان شغوفاً بحب الهدم والتقليل من مكانة معاصريه، وقليل المدح لهم، فإذا اضطر إليه ذكره على لسان غيره، وقلما سطره بلسانه^(١١٠). ولكن ما تركه ابن تغري بردي من المؤلفات العديدة كانت موضع تقدير علماء الشرق والغرب، قديما وحديثا، ويعتمد عليها كمصادر

أولية في التاريخ لا سيما في تاريخ الفترة التي عاصرها وبالنسبة للأشخاص الذين عرفهم ، وهذا ما يدفع عن ابن تغري بردي هذا النقد القاسي الذي وصل حد تجريد أحكامه التاريخية من أي شيء يمكن الركون إليه . ويكفيه فخراً أنه ترك لنا مؤلفات ضخمة تدل على تحليه بالصبر وسعة الأفق وموسوعية الاطلاع .

الخاتمة :

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الهدى ، محمد ، ﷺ ،

هذه الدراسة مجرد محاولة سريعة لدراسة معالم منهج ابن تغري بردي في كتابة التاريخ ، ولا أريد أن أزعّم أنها دراسة جادة تستقصي ما في مؤلفاته من إيجابيات وسلبيات ، إنما الغرض من الدراسة هو لفت نظر الباحثين إلى هذا المؤرخ المسلم الذي ساهم في بناء التراث التاريخي الإسلامي بما صنّفه من مؤلفات .

وعلى أية حال فقد تبين لي من خلال هذه الدراسة ، أنه باحث ومؤرخ عظيم كرس جهوده في الكتابة والتأليف في تاريخ مصر ، ومنح اهتماماً خاصاً لنهر النيل وما يطرأ عليه من الزيادة والنقصان ، الأمر الذي استحق من بعض الباحثين المعاصرين أن يطلق عليه لقب «مؤرخ مصر ومؤرخ النيل»^(١١١) .

وتبين لي كذلك من هذه الدراسة اعتناء القدامى بتتبع حياته بالدراسة والتدوين والتحليل ، مما أدى إلى تعدد مصادر ترجمته ، وهذا يقوم دليلاً على المكانة المتميزة التي احتلها ابن تغري بردي بين شخصيات عصره .

وأخيراً أمل أن أكون قد وفقت بإلقاء بعض الضوء على شخصية إسلامية كان لها دورها في كتابة التاريخ الإسلامي .

«والله ولي التوفيق»

الهوامش

- (١) سيدة إسماعيل كاشف، مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه، ط٢، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م)، ص ٢٤، ٢٥.
- (٢) سعيد عبدالفتاح عاشور، مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، ط١، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٢م)، ص ٢٧٦.
- (٣) إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين إلى أسياء المؤلفين وآثار المصنفين، ط٣، ج٢، (استانبول: مكتبة الجعفري، ١٩٥٥م)، ص ٥٦٠.
- (٤) مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العرب، ط٢، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٤م) ص ٧٤٩.
- (٥) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ص ١، ج ٩، (بيروت: مكتبة الحياة، د.ت)، ص ١٠٥.
- (٦) محمد عبد الله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية ومصادر التاريخ المصري، ط١، (القاهرة: لجنة التأليف والنشر، ١٣٨٨هـ-١٩٦٩م)، ص ١١٥.
- (٧) أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن تغري بردي، الدليل الشافي على المنهل الصافي، تحقيق فهد شلتوت، ط١، ج ١، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م)، ص ٢١٦.
- (٨) مصطفى الشكعة، المرجع السابق، ص ٧٤٩.
- (٩) أبو الفلاح عبد الحق بن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط١، ج٧، (القاهرة: مكتبة القدس، ١٣٥١هـ)، ص ٣١٧.
- (١٠) محمد مصطفى زيادة، المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي القرن التاسع الهجري، ط١ (القاهرة: لجنة التأليف والنشر، ١٩٥٤م)، ص ٢٨.
- (١١) فؤاد افرايم البستاني، دائرة المعارف، قاموس عام لكل فن ومطلب، ط١، ج ٢، ص ٣٨٤.
- (١٢) السخاوي، كتاب التبر المسبوك في ذيل السلوك، ط١، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت)، ص ١٢٣.
- (١٣) محمد عبد الله عنان، المرجع السابق، ص ٧٤.
- (١٤) ابن العماد، المصدر السابق، ص ٣١٧.
- (١٥) محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي، ط٢، (د.م: مكتبة الآداب، ١٣٨١هـ-١٩٦٢م)، ص ٢١٤.
- (١٦) يوسف أليان سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعرية، ط١، (القاهرة: مكتبة يوسف أليان

- ١٣٤٦هـ-١٩٢٨م). ص ٥٢.
- (١٧) خير الدين الزركلي، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط ٥، ج ١، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠م)، ص ١٧٧.
- (١٨) محمود رزق سليم، المرجع السابق، ص ٢١٤.
- (١٩) ابن العماد، المصدر السابق، ص ٢٨٧.
- (٢٠) الزركلي، المرجع السابق، ص ١٧٨.
- (٢١) محمود رزق سليم، المرجع السابق، ج ١، ص ١٠٢.
- (٢٢) ابن العماد، المصدر السابق، ص ٢٨٤.
- (٢٣) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، سنشير إليه فيما بعد بالنجوم الزاهرة، ط ١، ج ١٤، (القاهرة: المؤسسة المصرية للنشر، ١٣٨٣هـ-١٩٦٣م)، ص ١٢٢.
- (٢٤) محمد مصطفى زيادة، المرجع السابق، ص ٢٩.
- (٢٥) نفسه، ص ٢٨.
- (٢٦) محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع، ط ١، ج ٢، (القاهرة: د. ن.، ١٣٤٨هـ، ص ٣٥٢).
- (٢٧) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ط ١، ج ٣، (د. م: دار الهلال، ١٩٥٧م)، ص ١٩٤.
- (٢٨) ابن تغري بردي، المصدر السابق، ج ١، ص ٣.
- (٢٩) مصطفى بن عبد الله حاج خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ط ١، ج ١، (استانبول: د. ن.، ١٩٤١م-١٣٦٠هـ)، ص ١٩٣٣.
- (٣٠) جرجي زيدان، المرجع السابق، ص ١٩٥.
- (٣١) نفسه، ص ١٩٥.
- (٣٢) ابن تغري بردي، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، ط ١، ج ١، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٧٥هـ)، ص ٣، ٢.
- (٣٣) فؤاد افرايم البستاني، المرجع السابق، ص ٣٨٥.
- (٣٤) ابن تغري بردي، الدليل الشافي على المنهل الصافي، ج ١، ص ٢٤.
- (٣٥) جرجي زيدان، المرجع، ص ١٩٦.
- (٣٦) نفسه، ص ١٩٦.
- (٣٧) جرجي زيدان، المرجع السابق، ص ١٩٥.
- (٣٨) نفسه، ص ١٩٥.
- (٣٩) نفسه، ص ١٩٦.

- (٤٠) محمد بن علي الشوكاني، المصدر السابق، ص ٣٥١.
- (٤١) لويس جوتشلك، كيف نفهم التاريخ، ط١، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٦م)، ص ٤٣.
- (٤٢) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج ١٤، ص ٢٠.
- (٤٣) نفسه، ص ٤٤.
- (٤٤) نفسه، ص ١٦٢.
- (٤٥) ابن تغري بردي، المصدر السابق، ج ١٤، ص ١٦٩.
- (٤٦) نفسه، ص ٣٤٠.
- (٤٧) نفسه، ص ٢٦٥.
- (٤٨) نفسه، ص ١٢٢.
- (٤٩) نفسه، ص ٣٣٣.
- (٥٠) نفسه، ج ١٦، ص ٣٥٦.
- (٥١) ابن تغري بردي، الدليل الشافي على المنهل الصافي، ج ٢، ص ٥٨٩.
- (٥٢) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج ١، ص ٤.
- (٥٣) نفسه، ج ١٤، ص ٣١٤.
- (٥٤) نفسه، ج ٢، ص ٣٣.
- (٥٥) نفسه، ج ٣، ص ٨.
- (٥٦) نفسه، ج ١٤، ص ١١١.
- (٥٧) نفسه، ج ١٤، ص ٣٤٣.
- (٥٨) نفسه، ص ٢٠.
- (٥٩) نفسه، ج ١، ص ٦-٨٢-٨٣-١٥٢.
- (٦٠) نفسه، ص ٢٣-٢٧-٢٤٩-٢٩٠.
- (٦١) نفسه، ص ١٢٨-٣٢٨.
- (٦٢) نفسه، ص ١٠-٢٣-١٦٦.
- (٦٣) نفسه، ج ١، ص ١٧٥-١٦٣-١٧٥.
- (٦٤) نفسه، ج ١، ص ٣٤١.
- (٦٥) نفسه، ص ١٨-١٠٣-١٣٥-١٣٧-٣١٩.
- (٦٦) نفسه، ص ١٢٩.
- (٦٧) نفسه، ص ١٢١-١٣١-١٤٢-١٥٢-١٧١.
- (٦٨) نفسه، ص ١٠٣-٢٨٨-٣٣٩.

- (٦٩) نفسه، ص ٥٨-٥٩-٨٣.
- (٧٠) نفسه، ص ٣٥١.
- (٧١) نفسه، ص ١٢٨-١٣٠.
- (٧٢) نفسه، ص ٣٢١.
- (٧٣) نفسه، ص ٤٣.
- (٧٤) نفسه، ص ٢٢٦-٢٣٠-٢٣٣.
- (٧٥) نفسه، ص ١٢٨.
- (٧٦) نفسه، ص ٨٠.
- (٧٧) نفسه، ج ١، ص ٤-٢٠-٣٢.
- (٧٨) نفسه، ص ١٦٧-٢١٢-٢١٨.
- (٧٩) نفسه، ص ١٢٧-١٥٨-٢٣٨.
- (٨٠) نفسه، ص ١٢٣-٢٤٠.
- (٨١) نفسه، ج ١٤، ص ٣٤٧.
- (٨٢) نفسه، ص ٢٦٥.
- (٨٣) نفسه، ج ٢، ص ٨٨.
- (٨٤) علي بن محمد الشيباني، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ط ١، ج ٥، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، ص ٩٧.
- (٨٥) ابن تغري بردي، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٢.
- (٨٦) نفسه، ج ١، ص ١٢٣-٢٤٠.
- (٨٧) نفسه، ص ٢٠-٢٣-١٦٦.
- (٨٨) ابن تغري بردي، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠٩.
- (٨٩) نفسه، ص ٢٣٠.
- (٩٠) نفسه، ج ٢، ص ٢٦.
- (٩١) نفسه، ص ١٠-٩٣-١١١.
- (٩٢) نفسه، ص ١٨١.
- (٩٣) نفسه، ج ٧، ص ٢٩٣.
- (٩٤) نفسه، ج ١، ص ١٢٨.
- (٩٥) نفسه، ج ٢، ص ٨٨.
- (٩٦) نفسه، ج ١، ص ١٣٥.
- (٩٧) نفسه، ص ١٢٩.

- (٩٨) نفسه، ص ٢٨٨-٣٣٩.
- (٩٩) نفسه، ص ٢١٠-٢٣١.
- (١٠٠) نفسه، ص ٨٢.
- (١٠١) نفسه، ص ١.
- (١٠٢) ابن تغري بردي، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، ج ١، ص ٢.
- (١٠٣) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج ٧، ص ١٨٢.
- (١٠٤) ابن تغري بردي، المصدر السابق، ص ٢٣١.
- (١٠٥) محمد مصطفى زيادة، المرجع السابق، ص ٢٨.
- (١٠٦) ابن تغري بردي، المصدر السابق، ج ١٦، ص ١٠٩.
- (١٠٧) نفسه، ص ١٦٤.
- (١٠٨) نفسه، ص ١٢٨.
- (١٠٩) السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج ٩، ص ٣٠٧-٣٠٨.
- (١١٠) محمد عبد الله عنان، المرجع السابق، ص ١٢٥.
- (١١١) نفسه، ص ١١٤.



المصادر :

- ابن الأثير، علي بن محمد الشيباني، الكامل في التاريخ، ١٢ جزء، ج ٥، ط ١، (بيروت : دار الكتاب المصري، د.ن).
- البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين إلى أسماء المؤلفين وأثار المصنفين، ص ٣، ١٦ جزء، ج ٢، (إستانبول : مكتبة الجعفري، ١٩٥٥م).
- ابن تغري بردي، أبو المحاسن جمال الدين يوسف، الدليل الشافي على المنهل الصافي، تحقيق فهيم شلتوت، ٣ أجزاء، ط ١، (القاهرة : مكتبة الخانجي (١٣٩٩هـ-١٩٧٩م).
- ابن تغري بردي، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، ٣ أجزاء، ط ١ (القاهرة : دار الكتب المصرية، ١٣٧٥هـ-١٩٥٦م).
- ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ١٦ جزء، ط ١، (القاهرة : المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، ١٣٨٣هـ-١٩٦٣م).
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ٣ أجزاء، ج ٣، ط ١، (استانبول : د.ن، ١٩٤٠م-١٣٦٠هـ).
- السخاوي، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن؛ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ١٢ جزء، ج ٩، ط ١، (بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٧٤م).
- السخاوي، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن؛ التبر المسبوك في ذيل السلوك؛

- ط ١، (القاهرة): مكتبة الكليات الأزهرية، د. ت).
- الشوكاني، محمد بن علي؛ البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع،
جزءان، ج ٢، ط ٢، (القاهرة، د. ن، ١٣٤٨هـ).
- ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحق، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ١٢
جزء، ج ٧، ط ١، (القاهرة: مكتبة القدس، ١٣٥١هـ).

المراجع:

- جوتسلك، لويس، كيف نفهم التاريخ، ط ١ (بيروت: دار الكتاب العربي،
١٩٦٦م).
- زيادة، محمد مصطفى، المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر القرن
التاسع الهجري، ط ٢، (القاهرة: لجنة التأليف والنشر،
١٩٤٥م).
- زيدان، جرجي، تأريخ آداب اللغة العربية، ١٣ جزء، ج ٣، ط ١،
(القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٧م).
- سليم، محمود رزق، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي، ط ٢،
(د. م، مكتبة الآداب، ١٣٨١هـ-١٩٦٢م).
- الشكعة، مصطفى، مناهج التأليف عند العرب، ط ٢، (بيروت: دار العلم
للملايين، ١٩٧٤م).
- عاشور، سعيد عبد الفتاح، مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، ط ١،
(بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٢م).
- عنان، محمد عبد الله، مؤرخو مصر الإسلامية ومصادر التاريخ المصري،
ط ١، (القاهرة: لجنة التأليف والنشر، ١٩٥٤م).
- كاشف، سيدة إسماعيل، مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه،
ط ٢، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م).

المعاجم والموسوعات :

- البستاني، فؤاد افـرام، دائرة المعارف، قاموس عام لكل فن ومطلب،

١١ جزء، ج ١، ط ١، (بيروت: دار المعرفة، ١٩٥٨م).

- الزركلي، خير الدين، الأعلام، قاموس تراجم أشهر الرجال والنساء من

العرب والمستعربين والمستشرقين، ١٦ جزء، ج ١، ط ١،

(بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠م).

- سركيس، يوسف أليان، معجم المطبوعات العربية والمعرّبة، ط ١، (القاهرة:

مكتبة يوسف أليان، ١٣٤٦هـ-١٩٢٨م).



علاقة المستمع المصري بالإذاعة السعودية

د. بركات عبد العزيز محمد



إن أول ما تحرص عليه وسائل الإعلام والاتصال بالجماهير هو أن تصل إلى أكبر قطاعات جماهيرية ممكنة، وأن تكتسب مصداقية الجماهير وثقتها. ولم تكن ممارسات الإذاعات العربية بعيدة عن هذه الفكرة، فمراحل تطور النظم الإذاعية العربية، توضح أن الإذاعة في كل دولة عربية، استهدفت - منذ نشأتها - جمهور هذه الدولة بصفة أساسية، ولكن مع تطور تكنولوجيا الاتصال، وتطور النظام الإقليمي العربي بالإضافة إلى التطورات والمشكلات المرتبطة بالنظام الدولي، وجدنا الإذاعات العربية تطور ممارستها وإمكاناتها على المستويات الداخلية والإقليمية والدولية. ومن أبرز مظاهر هذا التطور، هو أن الإذاعة في أية دولة عربية لم تعد تقتصر في توجيهها على مواطني هذه الدولة فقط، وإنما أصبحت تستهدف المستمعين في الدول العربية الأخرى وتتخذ من الإجراءات ما يمكنها من تحقيق هذا الهدف.

إن أهمية هذه الفكرة - وهي اهتمام الإذاعة في دولة عربية معينة بأن يكون لها جماهير ومصادقية في الدول العربية الأخرى - ترتبط بعدة عناصر في متهى الأهمية :

— فالعالم العربي من أكثر المناطق التي تستهدفها الإذاعات الأجنبية الموجهة وتنتشر عادة الاستماع إلى الإذاعات الأجنبية بين الجماهير العربية^(١). وقد أثبتت الأبحاث والدراسات أن الإذاعات الأجنبية تتعامل مع قضايا العالم العربي بأسلوب يتماشى مع مصالح الدول التي توجه هذه الإذاعات^(٢). بصرف النظر عن المصالح العربية، ومن هنا فإنه من الضروري وجود الإذاعات العربية على ساحة العمل الجماهيري العربي حتى لا تنفرد الإذاعات الأجنبية بهذه الساحة .

— والعالم العربي في حاجة إلى نشر وتأصيل الوعي القومي وتبادل المعرفة والمعلومات بين دوله وأقطاره بحيث يتمكن الإنسان العربي في أية دولة عربية من معرفة قضايا وشؤون الدول العربية الأخرى، والإذاعات العربية تحقق هذه الحاجة عندما تستهدف الوصول بموادها وبرامجها إلى الإنسان العربي في كل مكان من الأرض العربية من الخليج إلى المحيط .

— والثقافة العربية بعناصرها المشتركة في حاجة مستمرة إلى ممارسات إعلامية وثقافية مستنيرة حتى لا تتحول هذه الثقافة على المدى الطويل إلى عدد من الثقافات المتنافرة أو المتباينة، وهذا يؤكد ضرورة قيام الإذاعة في كل دولة عربية بأن تخرج ممارستها من الإطار القطري الضيق إلى الإطار القومي العربي الأوسع .

فإذا أضفنا إلى ذلك تحديات النظام الدولي، ومحاولات الاختراق الثقافي الأجنبي للثقافة العربية، وضرورة إضفاء الهوية العربية الإسلامية على النظام

الاجتماعي العربي . يصبح من الضروري على الإذاعات العربية أن تستهدف المستمع العربي أيًا كان موقعه على الأرض العربية بل وخارجها .

هذه الفكرة ، نجدها واضحة في الإذاعة السعودية سواء على مستوى السياسة الإعلامية أو على مستوى الممارسات الفعلية .

فعلى مستوى السياسة الإعلامية نجد التأكيد على أن العروبة والإسلام هما المنطلق الأساسي الذي تقوم عليه الممارسات الإعلامية ، حيث تشير السياسة الإعلامية للمملكة العربية السعودية إلى أن «الإعلام يستهدف الدعوة إلى التضامن العربي والإسلامي والدفاع عن قضايا العرب والمسلمين ، وتأسيس مبادئ وقيم الشريعة الإسلامية في نفوس الناس» .

وعلى مستوى الممارسات نجد أن الخدمات الإذاعية السعودية انطلقت ممارساتها من الأساس العربي والإسلامي منذ أن بدأت وحتى الآن ، فالمرسوم الملكي الصادر في ٢٣ رمضان المبارك ١٣٦٨ هـ الموافق ١٨ يوليو ١٩٤٩ م - يوضح منهج وسياسة الإذاعة السعودية داخليًا وخارجيًا ويؤكد على «ضرورة الاهتمام بنشر وإذاعة القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة باعتبارها مصدر الحكم والتشريع والقاعدة الأساسية التي يقوم عليها نظام الحكم في المجتمع السعودي ، بالإضافة إلى إذاعة المحاضرات التاريخية التي تربط المواطن السعودي بتاريخ أمته الحضاري لإثرائه به ، وكذا تراث أمته العربية وبها فيه من عظات وعبر»^(٣) . كما يتضح اهتمام الإذاعة السعودية بالمستمع العربي من خلال المرسوم الملكي رقم ١٠٧ / ٣ / ١٦ الصادر في ١٠ فبراير ١٩٥٥ م والذي يوضح مهام الإذاعة في جوانب متعددة من بينها «إحياء الآداب العربية . . والعمل على توثيق عرى صلات الأخوة بين البلاد العربية وتدعيم ما من شأنه ربط الصلات بينها وبين المملكة وتوحيد كلمة العرب وجمع شملهم لما فيه

مصلحتهم حاضراً ومستقبلاً، والمحافظة على شعور الصداقة والتعاون بين المملكة العربية السعودية والبلاد العربية كافة»، كما بينت المادة الثانية من المرسوم السابق الإشارة إليه أنه من المحظورات إذاعة ما من شأنه الإضرار بمصالح العرب ووحدتهم^(٤).

وعلى هذا النهج صدرت الأشكال التشريعية التي تنظم ممارسات الإذاعة السعودية، فهي تحدد مهام ومسؤوليات الإذاعة تجاه المجتمع السعودي، ومهام ومسؤوليات الإذاعة تجاه المواطن العربي والإسلامي وفي سبيل ترجمة مسؤوليتها اتخذت عدة إجراءات يتمثل أهمها:

١ - زيادة إمكانات الإرسال بحيث تصل الخدمات الإذاعية السعودية إلى المواطن العربي بوضوح.

٢ - الاهتمام بالقضايا والشؤون العربية. ومن واقع بحث أجريناه في هذا الخصوص تبين أن القضايا العربية استغرقت ٤٧٪ من إجمالي وقت المادة الإخبارية في إذاعة الرياض، مقابل ٥٣٪ للقضايا المحلية والدولية^(٥).

٣ - عقد اتفاقيات ثنائية ومتعددة الأطراف مع الإذاعات في الدول العربية الأخرى بهدف خدمة القضايا العربية من خلال التعاون الذي ترسيه هذه الاتفاقيات في المجالات المختلفة.

٤ - تدعيم دور اتحاد إذاعات الدول العربية باعتباره الكيان المؤسس للإذاعات العربية على المستوى القومي من خلال الالتزام بمقتضيات العضوية في هذا الاتحاد.

٥ - الاهتمام بالعناصر المشتركة للثقافة العربية، في المواد والبرامج المقدمة سواء كان ذلك في إطار الآداب، أو العلوم والفنون. . إلخ.

من ذلك نتبين مدى اهتمام الإذاعة السعودية بالمستمع العربي، وعند هذه النقطة يمكن أن نناقش مردود أو عائد هذا الاهتمام، ثم نحاول تفسيره على المستوى المصري باعتبار أن المستمع المصري ما هو إلا جزء من المستمع العربي الذي تستهدفه الإذاعة السعودية بخدماتها المتعددة. وفي هذا الخصوص تم الحصول على نتائج أربعة أبحاث ميدانية أجريت على عينات عشوائية من الشعب المصري، وتتنوع هذه الأبحاث من حيث توقيت القيام بها، على الفترة من ١٩٨٢ حتى ١٩٨٨ م، كما تتنوع من حيث النطاق الذي أجريت عليه، فبعضها خاص بمنطقة معينة داخل جمهورية مصر العربية، وبعضها خاص بمناطق متعددة لتمثل الشعب المصري بوجه عام. أما عن علاقة المستمع المصري بالإذاعة السعودية - أو بمعنى أصح بالخدمات الإذاعية السعودية، كما يتضح من تلك الأبحاث، فإنها كالآتي:

البحث الأول أجرى على عينة عشوائية قوامها ١٠٠٠ مفردة بمنطقة وسط الدلتا التي تشمل محافظات الغربية والمنوفية وكفر الشيخ ودمياط، ونشرت نتائج هذا البحث عام ١٩٨٢ م، ويوضح في مجمله أن ٣٨,٩٪ من المبحوثين يستمعون إلى إذاعات غير مصرية (عربية وأجنبية) وعلى الرغم من أن النتائج تظهر أن الإذاعة السعودية تأتي أول إذاعة مسموعة بين الشعب المصري، إلا أن هناك إذاعات أجنبية تتقدمها من حيث نسبة الاستماع فهناك إذاعة إسرائيل ٥٦,٥٪، إذاعة لندن ٢٣,٨٪، إذاعة مونت كارلو ١٨,٧٪، إذاعة صوت أمريكا ٦,٧٪ ثم إذاعة السعودية ٦٪، فإذاعة سوريا ٤٪، إذاعة ليبيا ٣,٩٪، إذاعة لبنان ٢,٣٪، وأخيراً ٢٪ لكل من إذاعات موسكو والأردن والكويت وتونس^(٦).

البحث الثاني أجري عام ١٩٨٣ م على عينة عشوائية قوامها (١٠٠٠ مفردة)

على المستمعين بمنطقة شمال الصعيد التي تشمل محافظات الفيوم وبني سويف والمنيا وأسيوط بجمهورية مصر العربية، وقد تبين من هذا البحث أن ٢٦,٦١٪ من المبحوثين يستمعون إلى إذاعات غير مصرية (عربية وأجنبية) وتظهر نتائج هذا البحث أن الإذاعة السعودية تتفوق على جميع الإذاعات الأجنبية والعربية من حيث الإقبال على برامجها، بل إن هذا التفوق يأتي لصالح الإذاعة السعودية بفارق تكرارات كبيرة وذلك على النحو الآتي^(٧):

٣٣,٩٠٪	الإذاعة السعودية
٢٤,٦١٪	إذاعة صوت أمريكا
٢٣,٦٩٪	إذاعة إسرائيل
٢٠,٤٢٪	إذاعة لندن
١٨,٥٩٪	إذاعة مونت كارلو
١٠,٢١٪	إذاعة ليبيا
٤,٨٤٪	إذاعة العراق
٣,٢٧٪	إذاعة لبنان
١,٩٦٪	إذاعة سوريا
١,٨٣٪	إذاعة عمان
١,٨٣٪	إذاعة الكويت

ويبرر البحث ارتفاع نسبة الاستماع إلى الإذاعة السعودية بوضوح الإرسال، وبما تقدمه من برامج ومواد دينية متميزة غير أن هذا التبرير قد يكون أكثر دقة إذا ما نظرنا إلى ما توصل إليه البحث بخصوص المواد والبرامج التي يفضل أن يستمع إليها المبحوثون من الإذاعات العربية والأجنبية التي يستمعون لها، ومن خلال ذلك نستنتج بوضوح أن الاستماع إلى الإذاعة السعودية لا يرجع فقط إلى

وضوح الإرسال والبرامج والمواد الدينية التي تقدمها، ولكن أيضا إلى ما تقدمه من مواد إخبارية وسياسية وبرامج متنوعة وأغان عربية ومواد درامية وثقافية.

إذا ما انتقلنا إلى بحث ثالث أجري في محافظة شمال سيناء بجمهورية مصر العربية، على عينة قوامها ٤٠٠ مفردة، فسنجد أن الاستماع إلى الإذاعة السعودية يشكل ١٦,٣٪ من إجمالي تكرارات الاستماع إلى الإذاعات العربية، بينما نجد أن الاستماع إلى الإذاعة الأردنية يمثل ٩٣,٢٥٪، والاستماع إلى الإذاعة السورية يمثل ٢٣,٧٠٪، والاستماع إلى الإذاعة اللبنانية يمثل ٣٧,٣٠٪، والاستماع إلى الإذاعة الكويتية والعراقية يمثل ٤٨,١٪ لكل واحد منهما. وأخيرا يمثل الاستماع إلى الإذاعة الليبية بنسبة ٧٤,٠٪^(٨). معنى ذلك أن الإذاعة السعودية تأتي في الترتيب الرابع بعد الإذاعات اللبنانية والأردنية والسورية من حيث نسبة الاستماع إليها في محافظة شمال سيناء «بجمهورية مصر العربية» حسبما توضحه نتائج هذا البحث وإن كانت تتقدم إذاعات كل من العراق والكويت وليبيا بفوارق تكرارية كبيرة.

بمقارنة حالة الاستماع إلى الإذاعة السعودية من واقع نتائج الأبحاث الثلاثة السابقة يتضح أن هذه الإذاعة تأتي في مقدمة الإذاعات العربية المسموعة من واقع نتائج البحث الأول. وإن كانت تتقدمها بعض الإذاعات الأجنبية، أما في البحث الثاني فيتضح أن الإذاعة السعودية تتقدم جميع الإذاعات العربية والأجنبية على السواء، وأما في البحث الثالث، فإن الإذاعة السعودية تأتي في الترتيب الرابع بين الإذاعات العربية المسموعة. هذه البحوث الثلاثة أجري كل منها على منطقة معينة داخل جمهورية مصر العربية، الأمر الذي يقودنا إلى ضرورة معرفة حالة الاستماع إلى الإذاعة السعودية من واقع بحث أجري في أكثر من منطقة. إنه بحث ميداني قام به الدكتور / عدلي رضا والدكتور / سامي

الشریف - الأستاذان المساعدان بكلية الإعلام جامعة القاهرة على ١٠٠٠ مفردة في محافظات القاهرة والدقهلية وأسيوط وشمال سيناء، وتبين من هذا البحث أن الاستماع إلى الإذاعات العربية بين المبحوثين يشكل ٩٣, ٥١٪ وتتوزع هذه النسبة بين نعم بنسبة ٧٧, ٢٠٪ وأحياناً بنسبة ١٠, ٣١٪، أما نسبة عدم الاستماع فقد بلغت ٥٧, ٤٨٪. ويوضح البحث أن الاستماع إلى الإذاعات العربية جاء بالتكرارات والنسب الآتية^(٩):

الإذاعات العربية	ك	%
الإذاعة السعودية	٣٠٨	٢٩, ٩٩
الإذاعة العراقية	١٩٤	١٨, ٨٩
الإذاعة السورية	١٧٤	١٦, ٩٤
الإذاعة الليبية	١٣١	١٢, ٧٦
الإذاعة الأردنية	١٢٠	١١, ٦٨
الإذاعة الكويتية	٥٤	٥, ٢٦
الإذاعة اللبنانية	٤٦	٤, ٤٨
المجموع	١٠٢٧	١٠٠

ويلاحظ من هذا الجدول ارتفاع عدد التكرارات عن عدد مفردات العينة، وذلك لأن بعض المبحوثين يستمع لأكثر من إذاعة، ولكن الجدير بالأهمية هو تفوق الإذاعة السعودية على الإذاعات العربية الأخرى بفوارق تكرارية عالية، وإذا كان متوسط عدد التكرارات (عدد المستمعين) كما يوضحه الجدول السابق

هو ١٤٧ تكراراً، فإن الإذاعة السعودية تزيد عن هذا المتوسط بمقدار ١٦١ تكراراً.

من كل ذلك نتبين ارتفاع تعرض المستمع المصري للإذاعة السعودية بخدماتها المختلفة، فهي أحياناً تتقدم الإذاعات العربية من حيث نسبة الاستماع (كما هو واضح من البحث السابق الإشارة إليه)، وأحياناً أخرى تتقدم الإذاعات الأجنبية (كما هو واضح من نتائج البحث الذي أجري في منطقة شمال الصعيد والذي سبقت الإشارة إليه)، وأحياناً أخرى يظهر جانب المنافسة بينها وبين الإذاعات العربية والأجنبية على المركز المتقدم من حيث نسبة الاستماع.

بقي أن نتعرف على مصداقية الإذاعة السعودية، بعد أن ناقشنا مدى تعرض المستمع المصري لما تقدمه من مواد وبرامج، وعلى الرغم من ندرة أو قلة البحوث والدراسات العلمية التي تتناول مصداقية وسائل الإعلام بصفة عامة، والإذاعات العربية بصفة خاصة، إلا أننا أجرينا دراسة مستفيضة عن الإذاعة السعودية وتطرقنا هذه الدراسة إلى مسألة المصداقية «Credibility» وقد تبين من هذه الدراسة أن ٦١,٧٪ يثقون جداً فيما تقدمه إذاعة الرياض عن جمهورية مصر العربية مقابل ٣٦,٢٪ يثقون إلى حد ما، وأما من حيث الثقة فيما تقدمه إذاعة الرياض عن المملكة العربية السعودية فقد تبين أن ٧٦,٦٪ يثقون جداً أو إلى حد كبير^(١٠). وهذه الأرقام تعبر عن درجة عالية من المصداقية، كما أنها في الوقت نفسه قد تشكل أحد الأسباب وراء ارتفاع نسبة تعرض المستمع المصري للخدمات الإذاعية السعودية، وهذه النقطة تفضي بنا إلى ذكر الأسباب الأخرى وراء ارتفاع نسبة الاستماع إلى الإذاعة السعودية بين المصريين، تلك الأسباب التي يمكن إيجازها في الآتي:

أولاً: وضوح الإرسال، نتيجة استخدام أجهزة إرسال قوية تعمل على

الموجتين القصيرة والمتوسطة، وبالتالي تصل البرامج والمواد المذاعة بوضوح إلى مساحات شاسعة .

ثانياً : عدم وجود تشويش على الخدمات الإذاعية السعودية من جانب مصر، وذلك لقوة ومتانة العلاقات بين السعودية ومصر، وعدم وجود التشويش يزيد من وضوح الإرسال وبالتالي تزداد احتمالات التعرض للبرامج والمواد الإذاعية .

ثالثاً : تنوع المواد والبرامج الإذاعية المقدمة من الإذاعة السعودية بحيث تغطي كافة الاهتمامات، فهناك البرامج العامة، والبرامج الفئوية أو المتخصصة، وهناك الدراما والأغاني والموسيقى الخليجية والمصرية، وهناك الموضوعات المحلية والعربية والدولية . . . إلخ . هذا بالإضافة إلى جودة البرامج والمواد الإذاعية من حيث الإعداد والإخراج والتقديم .

رابعاً : تعدد الخدمات الإذاعية السعودية وتنوعها ما بين العام والمتخصص، فهناك خدمات إذاعية كاملة خاصة بالدين الإسلامي، بالإضافة إلى الخدمات الإذاعية العامة كإذاعة جدة وإذاعة الرياض، علاوة على التنوع البرامجي الهائل في إطار كل خدمة إذاعية .

خامساً : اتساع مساحة الإرسال الإذاعي على مدار اليوم، وتقارب التوقيت بين مصر والسعودية، الأمر الذي يجعل من السهل على المستمع المصري أن يستمع للإذاعة السعودية في أي وقت .

سادساً : اهتمام الإذاعة السعودية بقضايا العالم العربي، بما في ذلك قضايا وشؤون جمهورية مصر العربية وفي هذا الخصوص تبين من الدراسة

التي قمنا بها أن ٦, ٩٤٪ من الذين شملهم البحث يرون أن المادة الاخبارية بإذاعة الرياض تهتم بقضايا العالم العربي، كما تبين أن ٥, ٩١٪ من هؤلاء المبحوثين يرون أنها تهتم بقضايا جمهورية مصر العربية^(١١).

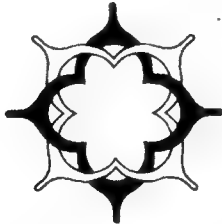
سابعاً : وجود ظروف وتداعيات كثيرة تجعل المواطن المصري يستمع إلى الإذاعة السعودية باعتبارها مصدر معلومات عن المجتمع السعودي وتمثل هذه المعلومات أهمية للمستمع المصري في الوقت نفسه، فهناك العديد من المصريين العاملين بالسعودية، وحركة التنقل والسفر دائمة بين البلدين، وهناك المناسبات الدينية مثل شهر رمضان وموسم الحج، والأعياد والمناسبات الإسلامية، كل هذه الأمور مجال اهتمام مشترك بين الإذاعة السعودية والمواطن المصري على السواء.

ثامناً : مكانة المملكة العربية السعودية في المجالين العربي والإسلامي، بما في ذلك دورها المؤثر في القضايا الخليجية والعربية والإسلامية، وهذه القضايا في الوقت نفسه مجال اهتمام المواطن المصري، وهي في الوقت نفسه مجال اهتمام الإذاعة السعودية بخدماتها المتعددة.

كل هذه الأمور وغيرها تفسر ارتفاع نسبة تعرض المستمع المصري للإذاعة السعودية وثقته فيها، وإذا كان ذلك يمثل نوعاً من النجاح، إلا أنه - في الوقت نفسه - يمثل مسؤولية قومية وإسلامية، حيث ينتظر من الإذاعة السعودية وغيرها من الإذاعات العربية الفاعلة على الساحة العربية القيام بدور عربي وإسلامي بخاصة في ضوء التحديات التي تواجه الوطن العربي، وما وقع للأمة العربية من خسائر هائلة بسبب الغزو العراقي للكويت.

المصادر والمراجع

- 1 - Douglass A. Boyd, Broadcasting in Arabic to the Middle East and North-Africa, Gazette, December, 1976) pp.184 - 196.
- 2 - Jullian Hall, Radio Power: Propaganda and International Broadcasting (London: Paul Elek, 1972), p. 71.
- ٣ - بدر أحمد كريم، نشأة وتطور الإذاعة في المجتمع السعودي، ط١ (جدة: تهامة، ١٩٨٢م)، ص ٤١ - ٤١.
- ٤ - المصدر السابق، ص ٤٢.
- ٥ - بركات عبد العزيز محمد، المعالجة الإخبارية لقضايا العالم العربي في الإذاعة السعودية، دراسة تطبيقية على إذاعة المملكة العربية السعودية من الرياض (القاهرة: دار الاعتماد للطباعة والنشر، ١٩٩٠م) ص ١٩.
- ٦ - اتحاد الإذاعة والتلفزيون، بحث الإذاعة المحلية لمحافظة الغربية (القاهرة، ١٩٨٢م) ص ٢١.
- ٧ - اتحاد الإذاعة والتلفزيون، بحث الإذاعة المحلية بشمال الصعيد (القاهرة، ١٩٨٣م) ص ٢٧.
- ٨ - سامي الشريف، الإذاعات المحلية: الفكرة والتطبيق (القاهرة: الطباعي العربي، ١٩٨٨م) ص ٢٦١.
- ٩ - عدلي رضا، سامي الشريف، علاقة المستمع المصري بالإذاعات العربية والدولية الموجهة (القاهرة: الطباعي العربية، ١٩٨٨م) ص ٦٧ - ٦٨.
- ١٠ - بركات عبد العزيز محمد، مرجع سابق، ص ٦٨.
- ١١ - المصدر نفسه، ص ٦٧ - ٦٨.





● ملك إسبانيا يفتتح المركز ●

رؤية حول المركز الثقافي الإسلامي في مدريد

بقلم الأستاذ عبد الله بن حمد الحقييل

في يوم الإثنين الموافق ٢٤/٣/١٤١٣ هـ، افتتح صاحب السمو الملكي الأمير سلمان بن عبد العزيز أمير منطقة الرياض المركز الثقافي الإسلامي في مدريد بحضور جلالة الملك خوان كارلوس ملك أسبانيا. ولا شك أن هذا المركز الإسلامي في مدريد مشروع رائد وإنجاز تاريخي ضخم



وشرح حضاري ووجه مشرق للثقافة العربية الإسلامية ورسالتها الخالدة وشعلة إشعاع فكري ومنازة علم وعرفان وتجسيد حقيقي لعمق الصداقة العربية الأسبانية وما تحظى به الثقافة والحضارة الإسلامية من مكانة مرموقة في أفئدة الشعب الأسباني ولا غرو فهي تجسد شطرًا من تاريخه وحقبة من ثقافته حيث كانت نورًا وضياء خلال ثمانية قرون وبرز خلالها أعلام وعلماء وأدباء ومؤرخون كان لهم تاريخ حافل وعمل لامع في تاريخ الأمم والشعوب بأبعاده الواسعة ويطوف التفكير بالنفس في عوالم من التاريخ والعبر والتأمل ، فنجد أن هذا المركز الذي قامت المملكة العربية السعودية ببناؤه وشيد على نفقة خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز حفظه الله يتعاقب فيه مجد الماضي وواقع الحاضر وأمل المستقبل ويتواكب هذا الحدث الثقافي مع دور المملكة ومكانتها الرفيعة والتي تزداد اليوم سموًا ورفعة وخدمة مبادئ العدل والحق والسلام في ظل شريعة الإسلام . إن افتتاح هذا المركز سيظل صرحًا ثقافيًا رفيعًا وشاهدًا



● ملك إسبانيا ، وسمو الأمير سلطان يستمعان للشرح ●

حضاريًا ساميًا على عمق التواصل الثقافي والحضاري والتاريخي بين الثقافة الإسلامية والأسبانية وسيظل المركز منبرا للحوار الهادف والكلمة الطيبة والدعوة إلى الله وتأكيد أصالة الثقافة الإسلامية ومد جسورها وما تحفل به من قيم كريمة ومثل سامية وأهداف نبيلة .

إن الحديث عن الثقافة العربية الإسلامية في الأندلس حديث مشرق الصفحات وضاء المعالم متنوع العناصر يحفل بصفحات مشرقة ناصعة ودور حيوي جليل ورسالة حضارية خالدة وموروث ثقافي عظيم .

إن أسبانيا حافلة بالأعاجاد التي صنعها التاريخ وهي مثار ذكريات للمسلمين كلها مجد وكلها حضارة وآداب وعمران ولقد قال أحد الشعراء حين مشاهدته لتلك الأعاجاد والآثار:

أمامي الأعجـاد مشـورة قصائد صاغها شاعر
كأنها أسطورة حـية يعجز عن تصديقها الناظر
ولقد كانت قرطبة، وإشبيلية، وغرناطة، ومالقة، وطليطلة، ومرسية،
ورندة، وسرقسطة، وبلنسية دورا للعلم والمعرفة ذكرها أبو البقاء الرندي في
نونيته الشهيرة

فاسأل بلنسية ما شأن مرسية وأين شاطبة أم أين جيان
وأين قرطبة دار العلوم فكـم من عالم قد سما فيها له شأن
وأين حمص وما تحويه من نـزه ونهرها العذب فياض وملآن
قواعد كن أركان العلوم فما عسى البقاء إذالم تبقى أركان

وكان المسجد الجامع في قرطبة وقصر الحمراء وجنة العريف في غرناطة والزهراء وقصورها وغيرها من معجزات الفن والحضارة قد حملت النور والحضارة وهي أجل من أن تحصر وأكثر من أن تستعرض في هذه العجالة .

وما زال الأسبان يباهون بذلك العصر الذهبي فهو جزء من أهم أجزاء تاريخهم القديم يحتفون بالأعلام كصقر قريش عبد الرحمن بن معاوية وأبنائه وبالفلاسفة والعلماء والأدباء كابن رشد وابن عباد وابن زيدون وابن طفيل والرازي وابن حزم ولسان الدين الخطيب وابن عبد ربه وعباس بن فرناس وغيرهم من عمالقة الفكر وأعلام الأدب وأئمة الفقه وعباقرة الفن من الأندلسيين فقد أقاموا لهم الاحتفالات وأطلقوا أسماءهم على الميادين العامة واهتموا بدراسة آثارهم وترجمتها وألفت مئات الكتب عن الإسلام والعرب في الأندلس وتعداد مناقبهم وفضائلهم وصيانة التراث العربي الإسلامي على أرضهم .

إن هذا المركز يملأ القلوب اعتزازا كما يملأها إعجابا ليتعرف الشعب الأسباني على الإسلام وسماحته وآدابه وتعاليمه وسماحته ومخاطبته للعقل والقلب والفكر والوجدان وجوانب الحياة المختلفة والتأكيد على سمو الأخلاق حيث قال رسول الإسلام عليه الصلاة والسلام «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» فتحية لهذا المركز ومزيده من التوفيق والنجاح بإذن الله ليكون واحة خير وسلام ومنارة إشعاع ثقافي وتأسيس المعاني الثقافية والصدقة التاريخية ونشر الإسلام .

حقق الله الآمال .



الجامعة تشارك في المؤتمر الثاني عشر للمجلس الدولي للأرشيف

عقد في مدينة مونتريال بكندا المؤتمر الثاني عشر للمجلس الدولي للأرشيف خلال الفترة ٩ - ١٤ / ٣ / ١٤١٣ هـ، وقد شاركت الجامعة في هذا المؤتمر ومثلها الأستاذ حمد العمر ومدير المركز الوطني للوثائق والمخطوطات بالجامعة . وحضر المؤتمر ٢٦٠٠ شخص يمثلون ١٢٣ دولة من أعضاء المجلس الدولي للأرشيف، وبعض المراكز والهيئات العلمية، وقد اتخذ المؤتمر التوصيات التالية :

- ١ - الاهتمام بجميع الوثائق والمحافظة عليها، والعمل على فهرستها وتصنيفها، لوضعها في خدمة الباحثين.
- ٢ - وضع بيبليوجرافيا وثائقية، وذلك عن طريق مراكز الوثائق المتخصصة في هذا المجال.
- ٣ - تشجيع العاملين في خدمة الوثائق على كافة المستويات مع الاهتمام بتأهيل كوادر متخصصة في مجال خدمة الوثائق.
- ٤ -حث المتخصصين في مجال الوثائق للمشاركة في أعمال المجلس الدولي للوثائق.
- ٥ - بذل الجهد في تأسيس مراكز وثائقية جديدة في كافة البلدان.
- ٦ - تشجيع العاملين في مجال ترميم وصيانة الوثائق، والتوسع والاهتمام بتأهيل كوادر في هذا المجال، وإنشاء معامل للترميم.
- ٧ -حث الجامعات والمدارس المهنية على الاهتمام بالتعليم الوثائقي بها، والعمل على تطويره.
- ٨ - مساعدة الفروع الإقليمية على القيام بعملها على أفضل وجه، وذلك بتوجيهها إلى الأسلوب الأمثل علميًا وعمليًا، ومساعدتها على النطاق الإقليمي والدولي.
- ٩ -حث جميع المشاركين بالمحافظة على ما لديهم من وثائق تراثية تخدم الجنس البشري.

● The writers' view do not necessarily reflect those of the magazine ●

- Articles cannot be returned to authors whether published or not.
- Articles are arranged technically regardless of the writer's prestige.

● THE COVER ●

● PRICE PER ISSUE ●

Saudi Arabia:	3 Riyals	Morocco:	5 Dirhams
U.A.E.:	4 Dirhams	Tunisia:	400 Millimes
Qatar:	4 Riyals	Non-Arab	
Egypt:	40 Piastres	Countries:	1 US. \$

Saudi Arabia:	20 Riyals
Arab Countries:	The equivalent of 4 issues prices: SR 20.
Non-Arab Countries:	US. \$6.

SUBSCRIPTIONS
Subscriptions should be directed to King Abdulaziz Research Centre

● DISTRIBUTORS ●

Saudi Arabia: Saudi Distribution
☐ 13195 Jed. 21493
4916727 - 4616741 RIYADH
Abu Dhabi: ☐ 13778, Abu Dhabi
☎ 323011
Dubai: Dar-Al-Hikma Library,
☐ 2007, Tel: 228552
Qatar: Dar-Al-Thaqafa, ☐ 323,
☎ : 413180
Bahrain: Al-Hilal Distributing
Est., Manama,
☐ 224 ☎ 262026

Egypt: Al-Ahram Distributing
Est., Al Gala'a Street, Cairo .
☎ 755500
Tunisia: The Tunisian
Distributing Company
☐ 5, Nahg Kartaj
Morocco: Al-Sharafia
Distributing Company
☐ 683, Casablanca 05.



H.E. Prof. Khalid Bin Mohammed Al-Angari
Minister of Higher Education
& Head of the Board of Directors of
King Abdul-Aziz Research Centre

Abdullah Hamad Al-Hoqail



Dr. Mansour Ibrahim Al-Hazmi
Abdullah Abdul-Aziz Bin Edris
Dr. Abdul Rahman Al-Tayyeb Al-Ansari
Dr. Abdullah Al-Saleh Al-Uthaymeen
Dr. Mohammed Al-Sulayman Al-Sudais

Abdullah Ibrahim Al-Hoqail

Mustafa Amin Jahin

ARTICLES
Articles should be
directed to the
Editor-In-Chief
Tel: 4417020



EDITORIAL
BOARD
All correspondence
should be directed to:
Tel: 4412318 - 4413944
Fax: 4412316

IN THE NAME OF ALLAH
THE MERCIFUL. THE BENEFICENT



An Academic Quarterly Issued by:
King Abdul Aziz Research Centre - Riyadh



King Abdul Aziz Research Centre - Riyadh

- Established by a Royal Decree No. M/45 dated 5/8/1392 A.H. as an autonomous body with independent juristic identity.
- Run by a Board of Directors vested with full authority to have its objectives materialized.

Objectives:

- To further studies pertaining to the history of the Kingdom, its geography, literature, intellectual and cultural heritage in particular as well as those of the Arab and Islamic world in general.
- To issue a cultural magazine carrying its name.

ADDARAH.

- In accordance with the Royal approval No.5/12608 dated 20/5/1396 A.H. the Centre has become the home of the National Saudi Archives and Manuscripts.

No. "3" ● Year <<18>> ● Oct., Nov., Dec. 1992 A.D.
P.O. Box 2945 Riyadh 11461 Kingdom of Saudi Arabia
Fascimile No: 00/966/1/4417020

الميزان، العقرب، القوس ١٣٧١ هـ ش.

AD DARAH



Academic Quarterly Issued by: King Abdul Aziz Research Centre-Riyadh- K S. A

No. "3" • Year "18" • Oct., Nov., Dec. 1992 A.D.



● Hejaz Railway Station in Medina ●

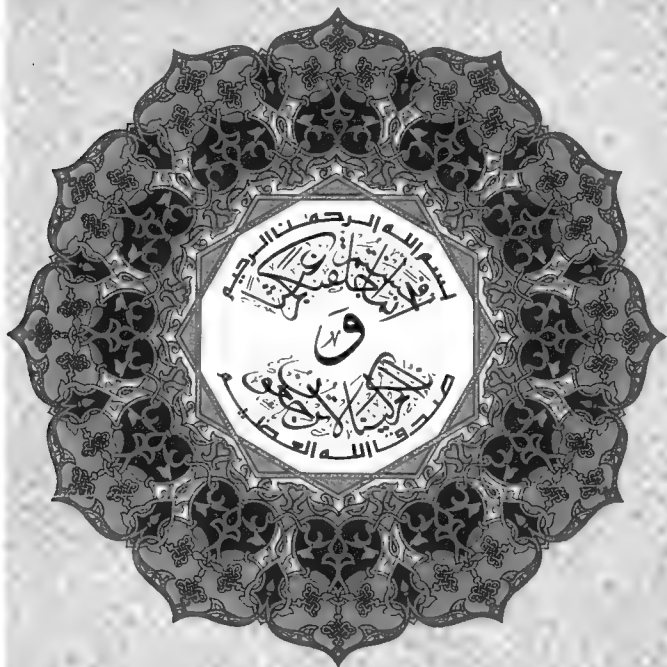
الجمهورية



مجلة فصلية محكمة تصدر عن دار الملك عبد العزيز بالرياض - المملكة العربية السعودية

العدد الرابع • السنة الثامنة عشرة • رجب، شعبان، رمضان ١٤١٣ هـ





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ
 صِدْقُ اللَّهِ الْعَظِيمِ
 سُورَةُ الزُّمَرِ
 (١١٥)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مجلة فصلية محكمة تصدر عن
دارة الملك عبد العزيز بالرياض

دارة الملك عبد العزيز بالرياض

أنشئت بمقتضى المرسوم الملكي الكريم رقم م/٤٥، في
١٣٩٢/٨/٥ هـ، كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية،
يديرها مجلس إدارة له كافة الصلاحيات اللازمة لتحقيق
أهدافها.

والغرض من إنشائها: خدمة تاريخ المملكة
وجغرافيتها، وآدابها، وآثارها الفكرية والعمرانية بخاصة،
والجزيرة وبلاد العرب والإسلام بعامة، وذلك عن طريق
إنجاز البحوث ونشرها، وجلب الوثائق والمخطوطات
وتحقيقها، وإصدار مجلة تحمل اسمها.

كما أنها «المركز الوطني للوثائق والمخطوطات»، بمقتضى
الموافقة السامية رقم ١٢٦٠٨/٥ في ١٣٩٦/٥/٢٠ هـ.

العدد الرابع • السنة الثامنة عشرة • رجب، شعبان، رمضان ١٤١٣ هـ

ص.ب: ٢٩٤٥ - الرياض ١١٤٦١ المملكة العربية السعودية
شارع المعذر

معالي أ. د فالح بن محمد المنقري
وزير التعليم العالي، ورئيس مجلس إدارة دار الملك عبد العزيز



عبد الله بن محمد العقيل

د. منصور إبراهيم الحازمي
عبد الله بن محمد المزيز بن إدريس
د. محمد السرحان الطيب الأنصاري
د. محمد الله الصبيح العثيمين
د. محمد الطيمان السبيدي



الإشراف الفني والتقني

محرري المصروف

مصطفى أمين جاهيم

عبد الله بن إبراهيم الحقي

الإدارة



٤٤١٣٣١٨ - ٤٤١٣٩٤٤

الفاكس: ٤٤١٣٣١٦



ترسل البحوث باسم

رئيس التحرير



التحرير

فاكس .

٤٤١٧٠٢٠

• آراء الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة •

- ترسل البحوث مطبوعة على الآلة الكاتبة، أو بالكمبيوتر على ألا تزيد على ثلاثين صفحة من القطع المتوسط، وأن يكون اسم الباحث رباعياً، وأن يذكر عنوانه مفصلاً.
- ترسل البحوث سريعاً إلى محكمين، ويتم نشرها بعد النظر في صلاحيتها لمنهج المجلة.
- ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لأسباب فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
- لن ينظر في البحوث غير المستوفية لشروط المجلة.
- لا ترد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

• قيمة العدد •

السعودية: ثلاثة ريالـات - الإمارات العربية المتحدة: أربعة دراهم
قطر: أربعة ريالـات - مصر: ٤٠ قرشاً - المغرب: خمسة دراهم - تونس: ٤٠٠ مليم
خارج البلاد العربية: دولار للمعد

• الاشتراكات السنوية •

ترسل الاشتراكات بشيك
مصدق باسم
دارة الملك عبد العزيز
الرياض

- ٢٠ ريالاً للاشتراك السنوي داخل المملكة العربية السعودية.
- وفي البلاد العربية ما يعادلها.
- ٦ دولارات خارج البلاد العربية.

• الموزعون •

- البحرين: مؤسسة الهلال للتوزيع
٢٦٢٠٢٦ : ☎ ٢٢٤ النامة - ☎
- مصر: مؤسسة الأهرام للتوزيع
☎ ٧٥٥٥٠٠ شارع الجلاء - القاهرة ☎
- تونس: الشركة التونسية للتوزيع
☎ 5 نهج قرطاج
- المغرب: الشركة الشريفة للتوزيع
☎ 383 الدار البيضاء - 5

- السعودية: الشركة السعودية للتوزيع
☎ ١٣١٩٠ جدة ٢١٤٩٣
☎ ٦٥٣٢٠٩٢ جدة
- أبو ظبي: مكتبة النهل
☎ ٣٧٧٨ - أبو ظبي - ☎ ٣٢٣٠١١
- دبي: مكتبة دار الحكمة
☎ ٢٢٨٥٥٢ - ٢٠٠٧ - ☎
- قطر: دار الثقافة
☎ ٣٢٣ - ٤١٣٨٠ الدوحة ☎



صور الكتاب

في هذا العدد

- منهج مقنن مرحل لإنشاء نظام معلومات جغرافي في دولة
نامية: المملكة العربية السعودية..... معالي د. خالد بن محمد المتقري
- ترجمة: د. محمد محمود محمد
- نظرة العرب القديمى إلى النبط..... د. محمد البساتى الحربى ٣٥
- نقوش معينة من العُلا..... د. عيسى بن آدم نصيف ٥٢
- خصائص الالتحام الحضري بالسعودية مع دراسة
خاصة لحالة (الهوف - الميز)..... د. صلاح عبد الجابر عيسى ٧٠
- نقوش صفوية جديدة في متحف الجوف للعلوم..... د. سليمان بن عبد الرحمن الذيب ١٣٠
- في تأخي «الأبى» و«الشرعى» عند ابن عباس..... د. فهد الصرابى الحارثى ١٦١
- الدعوة الإسلامية والتحديات المحلية في غرب
أفريقيا..... د. عبد الله عبد الرزاق إبراهيم ٢٢٧
- توصيات الدورة الثامنة للجمعية العامة للفرع الإقليمي
العربي للمجلس الدولي للأرشيف بتونس..... د. عبد العزيز بن حمد العاصم ٢٤٧

منهج متنام مرحلي لإنشاء نظام معلومات جغرافي في دولة نامية:

المملكة العربية السعودية

د. خالد بن محمد العنقري (*)

ترجمة: د. محمد محمود محمدين

INT. J. GEOGRAPHICAL INFORMATION SYSTEMS, 1991, VOL. 5, NO. 1, 85-98

An incremental approach for establishing a geographical
information system in a developing country: Saudi Arabia

K. M. AL-ANKARY

Ministry of Municipal and Rural Affairs,
P.O. Box 297, Riyadh 11411, Saudi Arabia

Abstract. A geographical information system (GIS) is used as an important tool in increasing the efficiency of planning and decision making, leading to a more equitable distribution of wealth and welfare. However, scarce financial and technical resources in developing countries require that a flexible approach must be adopted when developing a GIS. In Saudi Arabia, where the planning and funding decisions relating to municipal services are taken centrally by the Ministry of Municipal and Rural Affairs (MOMRA) and implemented through its regional and local branches and municipalities, the setting up of a GIS is considered essential. An incremental method was chosen for establishing a GIS in the municipal sector by means of several phases. This paper discusses the main steps and strategies for each phase, the level of achievement since the implementation of the Municipal Information System (MIS) in 1983, and current views of the system's future. It was concluded that an incremental implementation of a MIS seems to be a practical and effective solution. However, weaknesses and problems, such as the long period of implementation and a lack of co-ordination between different agencies and offices, must be resolved to ensure ultimate success of such an approach.

(*) يشغل معالي الدكتور خالد بن محمد العنقري حاليًا منصب وزير التعليم العالي، ورئيس مجلس إدارة دار الملك عبد العزيز.

تمهيد :



تمارس المملكة العربية السعودية تجربة تنمية
جديرة بالإشادة والتنويه ، لأنها تجربة سابقة إنجازاتها
المتنوعة الإطارات الزمنية لتوقعات الخبراء والمخططين ، ولم تقتصر
هذه التجربة على جانب واحد أو بضعة جوانب ، بل امتدت لتشمل
جميع جوانب الحياة من اقتصادية وتعليمية واجتماعية وغيرها .

ووزارة الشؤون البلدية والقروية هي أحد
أجهزة الدولة التي تلمس إنجازاتها في كل مكان حيث
تسعى إلى تحقيق سبل الراحة المعيشية للمواطنين وتوفير كافة التجهيزات
الأساسية للمدن والقرى بالإضافة إلى سلسلة من الخدمات
الضرورية المتناسقة التي لا غنى للمواطنين عنها .
ولقد أخذت وزارة الشؤون البلدية والقروية
بأحدث الأساليب في سبيل تحقيق أهدافها الطموحة ،
ومن هذه الأساليب إنشاء مركز للمعلومات والحاسب الآلي في سنة
١٤٠٣ هـ بتوجيه من معالي وزير الشؤون البلدية والقروية ، وذلك
للإسهام في تحقيق الأهداف المرسومة لجهاز الوزارة والجهات التابعة
لها عن طريق تطوير نظم للمعلومات تخدم كل
جهة بما يتفق واختصاصاتها .

وهذه الدراسة التي نعرضها ، كتبت أساسا باللغة الإنجليزية ، لكنني أثرت
أن أترجمها إلى اللغة العربية لأهميتها الكبيرة في هذا المجال الحديث ، وحتى يعم
نفعها ، ولا سيما أن صاحبها أحد المختصين ومن السابقين في عالمنا العربي في
معالجة هذا الموضوع ، كما أن هذه الدراسة جاءت وليدة معايشة فعلية وتجربة
عملية من موقع تسنم فيه صاحبها ذروة المسؤولية بوزارة الشؤون البلدية
والقروية .

ملخص الدراسة :

يستخدم نظام المعلومات الجغرافية GIS بصفته أداة مهمة تزيد من كفاءة التخطيط وتسهم في صناعة القرار، وتقود إلى توزيع عادل للثروة والمصالح العامة. ومع ذلك، فإن ندرة الموارد المالية والوسائل الفنية في البلاد النامية تتطلب تبني منهج مرن عند تطوير نظام معلومات جغرافية. وفي المملكة العربية السعودية، حيث تتخذ قرارات التخطيط والاعتمادات المالية الخاصة بالخدمات البلدية مركزياً في وزارة الشؤون البلدية والقروية (MOMRA) كي تطبق في المناطق والفروع المحلية والبلديات، فإن إقامة نظام معلومات جغرافية GIS يعد أمراً ضرورياً، وقد اختير لتحقيق ذلك، منهج متنامٍ مرحلي - An incre-mental approach، ليتم إنشاء هذا النظام في قطاع البلديات وذلك من خلال مراحل متعددة.

وتناقش هذه الدراسة الخطوات الأساسية والاستراتيجيات المتبعة في كل مرحلة من هذه المراحل، ومستوى ما تم إنجازه منذ تطبيق نظام المعلومات البلدية (MIS) سنة ١٩٨٣م، وتتابع الآراء الحالية ووجهات النظر بالنسبة لمستقبل النظام، وقد تم التوصل إلى أن التطبيق المتنامي تدريجياً لنظام المعلومات البلدية يبدو ملائماً من الناحية العملية ويعد حلاً فعالاً، ومع ذلك، فإن هناك بعض المشكلات التي تصاحب هذا المنهج، مثل طول فترة التطبيق ونقص التنسيق بين الوكالات والإدارات المختلفة، ولا شك أن مثل هذه المشكلات يجب أن تحل لتأكيد النجاح المنشود لمثل هذا المنهج.

١ - مقدمة :

تشغل المملكة العربية السعودية مساحة ٢,٢٥ مليون كم^٢، وهذه المساحة

تعاادل ٢٣٪ من مساحة القارة الأوروبية، وعلى كل، فإن تركيب وتوزيع سكان المملكة وأنماط التجمعات فيها متباينة.

لقد ظلت غالبية السعوديين الأصليين حتى الخمسينيات تعيش في مستوطنات ريفية صغيرة، وكانت مراكز الاستقرار الحضرية المهمة لا تتمثل إلا في: مكة والمدينة والرياض وجدة فقط. وكانت نسبة الجماعات البدوية في الخمسينيات تصل إلى ٦٠ بالمائة من إجمالي مجموع السكان. إن هذه التركيبة السكانية التقليدية قد انعكست الآن تمامًا، فالجماعات البدوية تشكل أقل من ٣ بالمائة من مجموع السكان الكلي، وفيما بين سنة ١٩٦٣ م، وسنة ١٩٨٧ م زاد حجم السكان الحضر من ١٥ بالمائة إلى ٧٥ بالمائة تقريباً من سكان المملكة الذين قدر عددهم بنحو ١٣ مليوناً (Al-Ankary and El-Bushra 1989).

وتنقسم المملكة في الوقت الحاضر إلى ١٤ قسمًا إداريًا رئيسيًا (إمارات)، وأكبر هذه الإمارات مساحة هي المنطقة الشرقية (٣٨١٣٥١ كم^٢) وأصغرها مساحة منطقة الباحة (١٧٤٧٠ كم^٢)، وتنقسم كل إمارة من الإمارات الرئيسية الأربع عشرة إلى إمارات فرعية، وفي إطار هذه الإمارات والإمارات الفرعية يوجد مركزان حضريان يزيد سكان كل منهما على المليون: الرياض ١,٥ مليون نسمة، وجدة ١,٢ مليون نسمة، ويوجد أيضا ٩٨ مركزاً حضرياً موزعة على رقعة المملكة، كل هذه المراكز تتسم بأنها بلديات، ويتراوح عدد سكان كل منها ما بين ٢٠٠٠ إلى ٧٥٠٠٠٠ نسمة، إضافة إلى هذه المراكز الحضرية، فإن هناك أكثر من عشرة آلاف قرية تم تسجيلها رسمياً خلال عمليات المسح التي أجرتها وزارة الشؤون البلدية والقروية سنة ١٩٨٣ م.

وبفضل عائدات الثروة النفطية التي تحققت للمملكة ابتداء من السبعينيات، فإنه قد أتيح للحكومة السعودية أن توظف هذه العائدات في خدمة مشروعاتها التنموية الطموحة في المجالات الاقتصادية، وفي تنفيذ

مشروعات البنية الأساسية، وهكذا فإن أربع خطط خمسية استغرقت الفترة من سنة ١٩٧٠م إلى سنة ١٩٩٠م، قد بدأت مسيرتها الطموحة بنجاح في ظل ما توافر من عزيمة صادقة وإمكانات سخية.

إن نمو وتطوير الخدمات البلدية (تشمل: شبكات المياه والصرف الصحي والطرق الحضرية وإنشاء الحدائق والمتنزهات ودراسات التخطيط) خصوصا خلال الخطتين الثانية والثالثة، كان ظاهرة جديدة بالرصد والتسجيل، ذلك أن ميزانية المشروعات البلدية خلال الخطة الثالثة وحدها زادت على ٣٠ مليون دولار أمريكي (MOMRA, 1987).

وركزت خطة التنمية الرابعة على توزيع عادل متكافئ للخدمات البلدية والتجهيزات الأساسية على مناطق المملكة كافة، وقد تم تحقيق ذلك عن طريق التنمية الإقليمية المتوازنة وزيادة التنسيق بين الوكالات والبرامج من أجل زيادة كفاءة قطاعات الخدمات (Elshabani and Aleyadah 1987).

إن التنسيق والكفاءة ما كانا ليتحققا بدون توافر المعلومات التفصيلية والحقائق الشاملة والبيانات الخاصة بكل ما هو مطلوب لارتباطه بالتخطيط. لقد درست وزارة الشؤون البلدية والقروية فيما بين سنة ١٩٨٣م وسنة ١٩٨٥م، نظام المعلومات الجغرافية (GIS) وإمكانية تطبيقه دراسة جيدة، حرصا منها على الاستعانة بالتقنيات الحديثة الكفيلة بتطوير أداؤها ورفع كفاءة خدماتها. ومن أهم ما تم التوصل إليه آنذاك، أنه لا يمكن التوصية بإنشاء فوري لنظام شامل للمعلومات لأن ذلك غير متاح لأسباب عديدة ستناقش فيما بعد. ولذلك فإن أسلوبا مرحليا متناميا لإنشائه وتطبيقه قد اختير، ومن خلاله سوف تطور الوزارة نظاما للمعلومات الجغرافية GIS من خلال مراحل عديدة. وهكذا يتم تقليل آثار المعوقات والصعوبات التي تواجه مثل هذه المشروعات عادة. وقد أطلق اسم نظام المعلومات البلدية (MIS) على النظام المقترح،

وسوف نتداول هذا الاسم خلال هذه الدراسة .
وتناقش هذه الدراسة باختصار أطُر المراحل الرئيسة التي اقترحت لتطبيق نظام المعلومات البلدية ، واستراتيجية التطور لكل مرحلة ، وتناقش أيضا مستوى الإنجاز منذ بداية برنامج نظام المعلومات البلدية سنة ١٩٨٣ م .

٢ - نظام المعلومات البلدية :

٢-١ تحديد المشكلة :

من أجل تحقيق أهداف التوزيع العادل والمتكافئ للخدمات البلدية ومن أجل تخطيط وترشيد النمو الحضري والإقليمي ، فإن الأساليب التقليدية المتبعة في جمع وخزن واسترجاع البيانات غير كافية وتتسم بالسلبات الآتية :
أ - إن المصادر الرئيسية للمعلومات ، مثل الإحصاءات الرسمية والخرائط عادة ما تكون ذات تواريخ قديمة .

ب - الاتصال بين مصادر المعلومات من أجل الحصول على تمثيلات بيانية للتخطيط واتخاذ القرار معقدة وتنفذ يدوياً ، مما يستنفد وقتاً طويلاً .

ج - يستحيل عملياً ، دمج النتائج الجديدة والتغيرات خلال عملية التخطيط .

د - إن التنسيق بين الوزارات المختلفة والوكالات غير متاح إلا على أدنى مستوى ، لأن شبكات المعلومات المتعلقة بذلك والبرامج المقترحة ومشروعات التوسع في المناطق المبنية ، مركزة في كل وزارة . وما هو سائد تقليدياً أن معظم المكاتب الحكومية قد طورت أساليبها الخاصة بجمع المعلومات وخزنها بالصورة التي تتلاءم واستخداماتها الخاصة ، ولهذا فمن النادر أن تصل هذه المعلومات إلى وكالات أو جهات حكومية أخرى ، والبيانات والمعلومات التي خزنت غالباً ما تكون وفق أسس مختلفة ومتباينة .

٢-٢ الحل المقترح :

يهدف (نظام المعلومات البلدية MIS) إلى ميكنة العمليات التخطيطية كلها بقدر الإمكان حتى تتكامل المعلومات بطريقة أكثر شمولية مع عملية الإدارة والتخطيط ليتسم الأداء بالسرعة والكفاءة، ولكن في نفس الوقت، يحرص على التقليل من مخاطرة وجود نظام معقد وباهظ التكاليف. ويشمل هذا الهدف كذلك تطوير مصادر المعلومات في مجالي المحتوى والموضوعية، مما يمكن الاستفادة من استخدام المعلومات الإلكترونية في جميع المراحل، ويطور نظاماً يسمح بتكامل المعلومات وجمعها وتحليلها وتقديمها في جداول ورسوم بيانية وخرائط طبقية من أنواع ومقاييس مختلفة.

ولكي يتم الوصول إلى هذا الهدف، فقد أنشئ مركز المعلومات والحاسب الآلي (ICC) سنة ١٩٨٣م، ليكون جهازاً مسئولاً عن التنسيق وتنمية وتطوير مشروعات الحاسب الآلي في الأقسام المختلفة والمكاتب الإقليمية التابعة لوزارة الشؤون البلدية والقروية.

ويعد تطوير نظام المعلومات البلدية (MIS) أحد الأعمال الرئيسة لمركز المعلومات والحاسب الآلي وذلك من أجل الأغراض الإدارية والتخطيطية.

إن هذا النظام قد صمم لضبط المعلومات الجغرافية المتعلقة بالبلديات على أساس نظام معلومات جغرافية متباينة (GIS) مع اتصال محتمل مع المستويات المحلية والإقليمية. وحينما يكتمل نظام المعلومات الجغرافية، فإنه سوف يشكل القاعدة التجهيزية للتخطيط واتخاذ القرار على جميع المستويات بما في ذلك قطاع البلديات.

٢-٣ مبررات إنشاء نظام المعلومات البلدية :

إن دواعي ومبررات إنشاء نظام المعلومات البلدية بوزارة الشؤون البلدية والقروية، لا بد أن يُنظر إليه من زاوية الحاجة لإنشاء نظام آلي للمعلومات من

أجل الرقي بعملية التخطيط بمفهومه الواسع كي تتحقق زيادة الكفاءة في توزيع الموارد المتاحة، والتقليل من الفوارق الإقليمية. وهذه الحاجة تؤكد أهمية هذا النظام لأولئك المسؤولين عن التخطيط الإقليمي والحضري ومن أجل إنجاز شبكات المرافق والخدمات البلدية، وسوف يسهم نظام المعلومات البلدية في حل المشكلات التي نتجت عن أساليب التخطيط التقليدية المعهودة.

إن الاعتماد على المعلومات الحديثة لإعداد الخرائط، لا سيما تلك المستقاة من مصادر مثل الأقمار الصناعية، كالمناظر والصور الجوية، يتيح الربط الآلي بين الإحصاءات وما تشتمل عليه الخرائط من معلومات وسوف ييسر حل العديد من المشكلات المتعلقة بتحديث المعلومات ويؤكد موضوعيتها، مما يسهل الحصول على مواد أكثر نفعاً للتخطيط من تلك المتوافرة سابقاً.

كما يسهم نظام المعلومات البلدية في حل مشكلات كثيرة من تلك التي كانت تواجه عمليات التخطيط التقليدي ووسائل جمع المعلومات، لأن نظام المعلومات البلدية يعتمد في جمع الحقائق والبيانات على عملية آلية، تسمح للتعامل مع كم هائل من البيانات بسرعة وتربط بين عناصرها بطرق عديدة.

كان المخططون في الماضي يعتمدون على أساليب تقليدية، ولهذا لم تتم الاستفادة من الحاسبات الآلية إلا بقدر ضئيل. ولقد لقيت كل المحاولات في هذا المجال ضروباً من المعاناة على أساس أن جانباً واحداً فقط من عملية التخطيط يمكن أن يعتمد في تنفيذه على الحاسب الآلي، بينما يعتمد تنفيذ بقية الجوانب على الأساليب القديمة، الأمر الذي لم يؤد إلا إلى توفير قليل من المال والوقت وذلك لعدم الاعتماد الكامل على الحاسبات الآلية.

إن معالجة المعلومات بالحاسب الآلي يمكن أن تستخدم بفاعلية أكثر حينها لا تكون هناك عمليات يدوية (على سبيل المثال رسم الخرائط، ونقل العمليات

الحسابية) بين المدخلات والمخرجات .

ويقضي نظام المعلومات البلدية، في مراحلها الأخيرة، على مثل هذه العمليات اليدوية، وذلك عن طريق تحسين نظام تسجيل موحد لكل العناصر المعقدة .

ولهذا، فإن نظام المعلومات البلدية (MIS) مصمم ليكون أداة عون للتخطيط واتخاذ القرار. وبمساعدة نظام المعلومات البلدية، فإن صانعي القرار والمخططين في وزارة الشؤون البلدية والقروية، لن يقتصر الأمر على تزويدهم بما يحتاجونه من بيانات ومعلومات بسرعة وبطريقة شاملة فحسب، بل إنهم أيضا سيكونون قادرين على تحديد نتائج أفكارهم وآرائهم واختبار مدى كفاية البدائل بمساعدة أساليب النمذجة الملائمة .

٣- البدائل والأهداف :

٣-١ البدائل :

لقد تم تقويم بديلين من قبل وزارة الشؤون البلدية والقروية لإنشاء نظام المعلومات البلدية MIS : نظام معلومات متكامل شامل، ونظام متنامٍ ترتبط معه نظم معلومات فرعية أنشئت بطريقة مستقلة بما يمكن إدماجه في نظام شامل في مرحلة لاحقة، وقد لوحظت صعوبة تطبيق النظام المتكامل الشامل في بلد نام مثل المملكة العربية السعودية وذلك للأسباب الآتية :

- أ- صعوبة جمع هذا الكم الهائل من المعلومات ولا سيما أن تحقيق ذلك يتطلب موارد مالية وبشرية إضافية تفوق إمكانات أية بلدية منفردة .
- ب- تتطلب الأجهزة والبرامج إمكانات هائلة وتلك أيضا تفوق الاعتمادات المالية المتاحة .

ج- الافتقار إلى الخبرة الفنية في مجال نظام المعلومات الجغرافية يمكن أن يؤدي

إلى أخطاء خطيرة في أي مشروع من مثل هذه المشروعات ذات المستوى الكبير.

وباختصار يبدو أن هذا البديل لم يكن مجدياً في بلد نام ذي مساحة كبيرة من الأرض نسبياً والسكان فيه موزعون والنمط الاستيطاني فيه منتشر.

وأما البديل الآخر فهو الأسلوب المتنامي، والذي يتم فيه تطبيق النظام على مراحل يتم فيها الأخذ في الاعتبار هذه الموانع والقيود أو المعوقات وقد ثبت - بعد اكتمال المرحلة الأولى وجزء من المرحلة الثانية - أن هذا الأسلوب مفيد نظراً للنقص في الموارد المالية والبشرية والفنية الذي يسود معظم البلاد النامية، وعلى كل حال، فليست هناك فترة محددة لإكمال كل مرحلة لأن ذلك يحكمه مدى توافر الموارد المطلوبة.

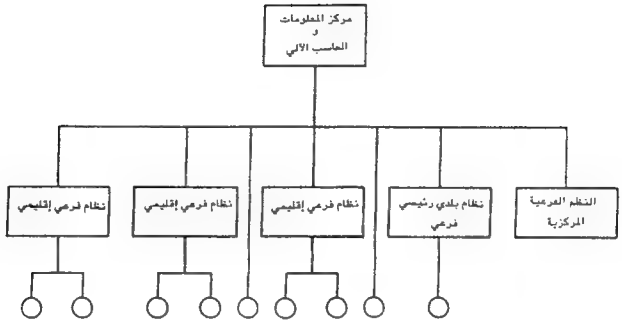
٢-٣ الأهداف :

١-٢-٣ الأهداف المكانية :

تجمع البيانات ويتم تخزينها على ثلاثة مستويات مكانية رئيسية (الشكل ١).

أ - على المستوى المحلي : وهذا يتيح لكل بلدية تخزين وارتجاع وتحديث المعلومات في حدود البلدية حسب احتياج العمل اليومي .

ب - على المستوى الإقليمي : مما يتيح لمديرية الشؤون البلدية والقروية (وهي فروع إقليمية للوزارة) مراقبة أداء البلديات والمجمعات القروية وتقويم احتياجات المدن والقرى في كل منطقة .



○ المبادرات الصغيرة تتصل بالنظم الفرعية الإقليمية أو مباشرة بالنظام الرئيسي في حالات قليلة

شكل (١) بنية شبكة الحاسب الآلي بوزارة الشؤون البلدية والقروية

شكل (١)

جـ- على المستوى الوطني : وهذا يتيح للإدارة المركزية للوزارة الحصول على المعلومات على كل المستويات لتأمين تنمية إقليمية متوازنة وأداء جيد للتخطيط .

٣-٢-٢ - أهداف النظام :

إن شكل نظام الحاسب الآلي في مرحلته النهائية سوف يبنى على مستويات ثلاثة : مركزيا ، حيث إن الوحدات الرئيسة للنظام ستكون في مركز المعلومات والحاسب الآلي بالوزارة ، وفي الوقت الحاضر تتم عمليات توسع ويتضمن ذلك تطوير نظم IBM و VAX (شكل ٢) كي تتلاءم زيادة أعداد المستخدمين لهذه النظم ومتطلباتهم .

أما على المستوى الإقليمي فسوف يتم وضع نظم فرعية أصغر حجما في المركز الإداري لكل منطقة ، وسيتم إنشاء ما بين ١٤ إلى ٢٠ نظاما فرعيا إقليميا في المراحل النهائية ، ويتم توصيل هذه النظم الفرعية بالنظام المركزي بالوزارة ، وفي الوقت الحاضر فإن مديرية الشؤون البلدية والقروية بمنطقة الرياض متصلة بنظام المعلومات البلدية .

وعلى المستوى المحلي (البلديات) فإن الحاسبات الصغيرة (متطابقة مع IBM) تستخدم في تخزين وتحديث البيانات والمعلومات . وسيتم استخدام الحاسبات الصغيرة كمحطات قائمة بذاتها للأغراض المحلية وكخطوط ذات نهاية طرفية واحدة وذلك حينما تصبح مندمجة في الشبكة الوطنية مع احتمالية الاتصال بين المراكز الإقليمية والمركز الرئيسي .

٤ - رؤية فنية (تقنية) :

إن استخدام نظام المعلومات البلدية MIS في التخطيط وصنع القرار سوف

يتيح مرونة عظيمة في مجالي تخزين المعلومات واستقبالها، كما أن استخدام الرسوم البيانية في العمليات المتداخلة في المرحلة الأخيرة من النظام سوف ييسر عمليات إدخال وإخراج البيانات وتحديثها، وكذلك تصحيح وإضافات البيانات. إن منهج التداخل يعد مدخلا يمكن الاعتماد عليه، وهو وسيلة لإجراء التصحيحات وتحديث الحقائق والبيانات، وهناك ميزة أخرى، وهي مدى تنوع المخرجات وأشكالها، على سبيل المثال الخرائط التفصيلية، أعمال المسح الجديدة وتمثيل التوزيعات سوف ترسم من نفس ملفات البيانات في فترة قصيرة، وسوف تنتج الخرائط وفق المقاييس المختلفة الملائمة للأعمال الإدارية، والتخطيط (MOMRA 1986).

٤ - ١ المتطلبات الأساسية :

عند تطوير نظام المعلومات البلدية MIS فإن هذه المتطلبات الفنية الأساسية الثلاثة قد أخذت بعين الاعتبار:

أ - إن نظام المعلومات البلدية لم يصمم فقط لمجرد جمع المعلومات وإنشاء الخرائط، ولكن صمم أيضا من أجل التحديث المستمر، والتكامل، والدمج والتجميع والإدارة وتحليل عناصر المعلومات للمناطق المختلفة ووفق مقاييس مختلفة.

ب - يجب أن تتوفر دائما إمكانية إيجاد أعمال ووظائف أكثر اعتمادا على النظام كلما دعت الحاجة حتى تزيد وظائف وإنتاجية النظام.

ج - يجب أن يوزع النظام ليكون كل إقليم قادرا على عمل خرائطه في إطار تحكم مركزي في وزارة الشؤون البلدية والقروية، وأن يكون قادرا على دمج مجموعة الشرائح الخرائطية في خريطة واحدة.

٤ - ٢ مصادر المعلومات :

يمكن إنشاء قاعدة معلومات جيدة، وذلك يتم فقط حينما نكتشف كل مصادر المعلومات التي يمكن الوصول إليها، والمعلومات المطلوبة إما أن تكون من المتيسر الحصول عليها من قبل في أشكال متباينة (إحصاءات - خرائط، لكنها غالبًا لا يمكن قراءتها آلياً) أو من التي يجب أن تجمع في أشكال وبأساليب مختلفة (معلومات بالأقمار الصناعية والمسح الجوي) مع استثناء إضافة عمليات المسح عن بعد، وستبقى مصادر المعلومات التقليدية غير متغيرة، وبالنسبة للمعلومات التي يحصل عليها بالاستشعار عن بعد فستكون مصدرًا مهمًا لنظام المعلومات البلدية ولكنها ليست المصدر الوحيد.

٤ - ٢ - ١ المعلومات الإحصائية :

إن أحسن مثال معروف للإحصاءات هو التعداد الوطني الذي يعاد إجراؤه من فترة إلى أخرى، ولعل من أهم سليات هذا المصدر هو طول وعدم انتظام الفترات بين التعدادات وعدم ثبات التقسيمات المكانية التي تجمع على أساسها البيانات، وهذه البيانات تكون في بعض الأحيان غير صالحة لقدمها، وتكون غالباً غير متماشية مع التقسيمات المكانية التي يتبنّاها نظام المعلومات البلدية. وعلى الرغم من هذه المعوقات، فإن بيانات التعداد هي أحد أهم المصادر الرئيسية للمعلومات، خصوصاً عندما يستفاد من هذه التعدادات في إجراء تقديرات جديدة تُبنى اعتماداً عليها، ومع ذلك فإن الاعتماد على المعلومات المجمعة والتحديث يتم بواسطة وزارة الشؤون البلدية والقروية نفسها.

٤ - ٢ - ٢ الخرائط الموجودة :

كثير من الوكالات العامة يمتلك معلومات على هيئة خرائط أعدتها بنفسها، لكن كل هذه الخرائط لا يمكن الاعتماد عليها في عمليات التخطيط، إما لأن

المخططين لا يمكنهم الوصول إليها أو الحصول عليها، وإما لأن هذه الخرائط قديمة. وعندما يتم تخزين مثل هذه الخرائط في الحاسب الآلي فإنه من السهل تحديثها واسترجاعها، وما تحويه هذه الخرائط من معلومات يمكن أن يضاف إلى خرائط التخطيط وهكذا يساعد في توضيح أي خلاف في الأهداف.

لقد بدأت وزارة الشؤون البلدية والقروية، التي تعد أحد مصادر الخرائط الرئيسية ذات المقاييس الكبيرة والمتوسطة (١ : ٥٠٠، ١ : ٥٠٠٠٠) منذ فترة في إنتاج الخرائط الرقمية Digital maps لكل مشروعاتها التخطيطية. هذه الخرائط الرقمية ستكون ذات أهمية عظمى في المراحل التالية في نظام المعلومات البلدية MIS.

٤-٢-٣ المسح الحقلّي :

إن المسح الحقلّي مصدر مهم لمعلومات الخرائط ذات الدقة الكبيرة، لكن هذا المسح عملية تستهلك وقتاً طويلاً، وحتى الخرائط التي توصف بأنها جديدة قد تعرض معلومات تم مسحها من سنة ماضية، ومع ذلك فإن هذا الأسلوب مفيد لتحديث الخرائط القديمة أو لمسح مساحات صغيرة جداً.

٤-٢-٤ المسح الجوي :

التصوير الجوي أداة ضرورية لتحديث الخرائط، فقد ثبت أنه مناسب ووسيلة دقيقة ومكلفة لجمع المعلومات والبيانات اللازمة لخرائط التخطيط الحضري.

لقد أجرت بلدية الرياض عمليات المسح الجوي ورسم الخرائط لمساحة ٣١٠٠ كم^٢ تمثل مدينة الرياض ومناطقها. ووفرت عملية المسح الجوي نتائجاً متنوعاً يتكون من صور موزيك، وخرائط رقمية، وخرائط السطح وفق مقاييس مختلفة تتراوح ما بين ١ : ٥٠٠ لمرکز المدينة و ١ : ٥٠٠٠٠ للمناطق التابعة.

[illegible]

بيّنك المعلومات

(شکل ۳)

وتعد عمليات المسح الجوي جانباً من نظام المعلومات الجغرافية الذي أنشأته بلدية الرياض بصورة مستقلة (MOMRA 1985)، وما تجدر الإشارة إليه أن لدى كل مركز حضري وقرية كبيرة في جميع أنحاء المملكة العربية السعودية خريطة جوية واحدة على الأقل أعدتها وزارة الشئون البلدية والقروية، ولقد أخذ في الاعتبار في المشروعات الحديثة إنتاج الخرائط الرقمية.

٤-٢-٥ الاستشعار عن بعد:

إن مناظر الأقمار الصناعية أصبحت أحد أهم المصادر التي تعتمد عليها نظم المعلومات، حيث تعد وسيلة مرنة وسريعة للحصول على معلومات حديثة بمجرد الرغبة فيها، ولدى المملكة في الوقت الحاضر محطاتها التي تستقبل من الأقمار الصناعية. إن مركز الاستشعار عن بعد السعودي SAFRS هو نظام كامل قادر على استقبال ومعالجة المعلومات من لاندسات TM و MSS و SPOT و HRV و AVHRR و TIROS و NO، ويستقبل كذلك معلومات المناظر من مستشعرات الخرائط من الطائرات وذلك على هيئة رقمية أو في معادلة (Tarabzouni 1985)، وتفسر هذه المعلومات مركزياً في مركز المعلومات والحاسب الآلي، وربما يتم ذلك في المرحلة النهائية.

٤-٢-٦ احتياجات المعلومات على مستويات إدارية وتخطيطية مختلفة:

إن (شكل ٣) يوضح التركيب العام لقاعدة المعلومات المقترحة لنظام المعلومات البلدية، وكل المعلومات التي تم الحصول عليها للأغراض الإدارية والتخطيطية تنسب لنقاط معينة أو خطوط أو مساحات من خرائط طبوغرافية أساسية، وتستخدم خرائط ذات مقاييس متنوعة للمستويات التخطيطية المختلفة والمعلومات المطلوبة للوظائف المختلفة أو قطاعات صانعي القرار والتخطيط تخزن على هيئة خرائط شريحة منفصلة. وسوف يقرر المستخدم للنظام عما إذا كان يطلب خريطة شريحة منفصلة أو يطبعها كلها معاً في خريطة واحدة.

إن قاعدة المعلومات عليها أن تلبي متطلبات المعلومات لثلاثة مستويات للتخطيط المكاني الشامل على النحو التالي :

أ - لتحليل أحوال المعيشة واتجاهات النمو على المستوى الوطني ، ويتطلب لذلك المستوى أن تكون المعلومات المجمعة على مستوى عال ، لتوضيح الاستراتيجيات الوطنية للتنمية ، ويمكن اعتبار المصادر الرئيسية لتلك المعلومات ، ما تنشره مصلحة الإحصاءات العامة والجهات الحكومية الأخرى بالإضافة إلى المعلومات التي تجمعها وزارة الشؤون البلدية والقروية .

ب - توضيح خطط تنمية بعض المناطق المختارة وذلك سوف يتطلب معلومات أكثر تفصيلاً . إن معلومات الأقمار الصناعية التي تتيح معلومات حديثة حول استخدامات الأرض والموارد الطبيعية ، سوف تصبح مصدراً مهماً للمعلومات على المستوى الإقليمي ، ويمكن الحصول على معلومات تخطيطية إضافية من المكاتب الإقليمية الفرعية لوكالات الحكومة المختلفة ، وسوف تلبي المعلومات المتجمعة من ملفات البلديات وعمليات المسح الحقلية المكتملة ، التي يقوم بها مستشارو الوزارة ، المتطلبات الباقية من المعلومات .

ج - إن إعداد الخطط الرئيسة للتنمية الحضرية على المستوى المحلي بانتظام يبدأ بأعمال مسح مكثفة للأحوال السائدة والوضع الراهن ، وهذه العمليات تستهلك وقتاً وتتكلف كثيراً إذا اتبعت الطرق التقليدية . وما لا ريب فيه أن الاعتماد على المسح الجوي وتحديث الخرائط بالحاسب الآلي وتحديث قاعدة المعلومات ، يساعد على تقليص الوقت وتخفيض التكاليف المطلوبة لتزويد المخططين بالمعلومات الحديثة الدقيقة .

٥ - مراحل إنشاء النظام :

ينشأ نظام المعلومات البلدية من خلال أربع مراحل رئيسية هي :

١ - إنشاء الأنظمة الفرعية المركزية .

٢ - التفرع الإقليمي .

٣ - التفرع المحلي .

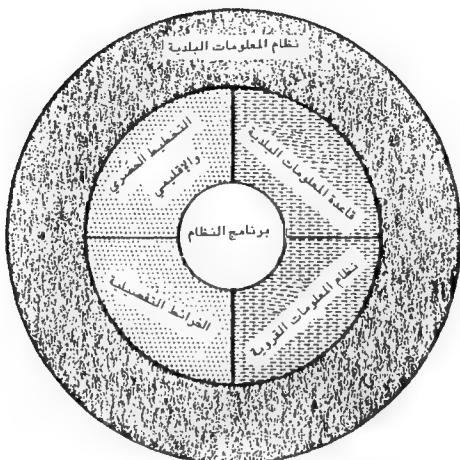
٤ - تكامل نظام المعلومات البلدية .




وسيعتمد زمن إكمال وإنجاز كل من المراحل الأربع أساساً على إمكانية الحصول على الموارد الضرورية ، وأيضاً على المقدرة على التغلب على الصعاب مثل التنسيق وتبادل الخبرة والمعلومات ، ومع كل ذلك فإن المرحلة الأولى قد اكتملت وبدأ التفرع الإقليمي للمرحلة الثانية :

٥ - ١ المرحلة الأولى - إنشاء الأنظمة الفرعية الرئيسية :

بدأت المرحلة الأولى سنة ١٩٨٣ م بإنشاء مركز المعلومات والحاسب الآلي ICC ، وكان أحد أهداف إنشائه الرئيسية هو إنجاز نظام معلومات آلي للتخطيط الحضري والإقليمي .

كان التأكيد خلال تلك المرحلة هو تحديد وبناء الأجزاء الرئيسية للأنظمة الفرعية لقاعدة المعلومات من خلال نظام المعلومات البلدية ، وقد تم تشكيل أربعة نظم معلومات فرعية (شكل ٤) وبعض هذه النظم قد تطور مستقلاً عن مركز المعلومات والحاسب الآلي ، وهذه النظم الفرعية هي بالتفصيل على النحو التالي :



-  تم التنفيذ
-  تحت التنفيذ
-  بصدد التنفيذ

النظم الفرعية لنظام المعلومات البلدية

شكل (٤)

إن إنشاء قاعدة المعلومات البلدية تم من خلال خطوتين رئيسيتين، الأولى إكمال قاعدة المعلومات سنة ١٩٨٧ م لمساعدة المخططين ومتخذي القرار على المستوى المركزي لتقدير حجم الخدمات البلدية المطلوبة للبلديات بدقة وفي المناطق الريفية . وتشمل قاعدة المعلومات قطاعاً واسعاً من المعلومات ابتداءً من معرفة الخصائص البشرية والطبيعية العامة إلى الإحصاءات الدقيقة حول كل خدمة من الخدمات التي تضطلع بها البلديات، كما تم مسح المصالح والخدمات الأخرى التي تقوم بها الوزارات والمكاتب الحكومية . هذه المعلومات قد عاونت كثيراً في إعداد الخطة الخمسية الخامسة لوزارة الشؤون البلدية والقروية (١٩٩٠ - ١٩٩٥ م) إضافة إلى ذلك، فإن مثل تلك المعلومات تستخدم في أغراض إدارية عديدة، مثل السياسة وصناعة القرار وتحليل كفاءة الميزانية والمشروعات ومراقبة الإنفاق إلى جانب استخدامات أخرى عديدة ومتنوعة .

إن تصميم قاعدة المعلومات البلدية MDB قد تم تطويره، ويتم الآن جمع البيانات وإدخالها فيها . وقاعدة المعلومات البلدية هي نظام معلومات فرعي شامل صمم ليكون المصدر الرئيسي لمعظم أنشطة وزارة الشؤون البلدية والقروية الفنية والتخطيطية والمالية . وتجمع معلوماته ويتم تحديثها على مستوى محلي (البلدية) وتشمل هذه المعلومات بيانات عن السكان، الأمور المالية، بيانات الموظفين والمستخدمين، المظاهر الطبيعية (التربة - السطح - المناخ) المباني، شبكات الخدمات والمرافق، هذه العناصر تمثل البنية الأساسية لأي تنظيم بلدي في المملكة العربية السعودية . وتشمل قاعدة المعلومات البلدية الجديدة تفصيلات أكثر، ومن أهمها على الإطلاق، والتي يجب أخذها في الحسبان، التطبيق البياني الذي بواسطته يمكن الإدماج مع نظام المعلومات البلدية MIS .

٥ - ١ - ٢ نظام معلومات التخطيط الحضري والإقليمي URPIIS :

طورت وكالة تخطيط المدن DMTP بوزارة الشؤون البلدية والقروية ، هذا النظام بصورة مستقلة ، وكان هدفه في البداية جمع المعلومات المكثفة لكي ترسم الخطوط العريضة للنمو المكاني لكل قطاع من قطاعات البلديات للعقدين القادمين .

وفي نهاية هذا المشروع الذي استغرق سنتين ، كانت هناك معلومات متوافرة عن استخدام الأراضي الحضرية لتسع وتسعين بلدية سنة ١٩٨٧ م ، وقد سجلت معلومات عن استخدام الأرض بصورة يدوية على خرائط ذات مقاييس كبيرة .

ومن أجل الاستفادة من هذه المعلومات ، وتيسير عملية تحديثها ، تم ترميز هذه الخرائط وتحويلها إلى خرائط رقمية ، وخزنت في ملفات الحاسب الآلي . ولما كانت المعلومات قد جمعت وتم تحديثها محليا على مستوى البلدية ، فقد وجد أن استخدامات الحاسبات الصغيرة (ميكرو كمبيوتر) مناسب على هذا المستوى حتى يتم تطوير هذا النظام المعقد الجديد ، وكانت الخطوة الثانية في نظام معلومات التخطيط الحضري والإقليمي URPIIS هي دمج المعلومات المتوافرة في نظام معلومات جغرافية GIS يجري تطويره في وكالة الوزارة لتخطيط المدن DMTP ، ويتم الآن دراسة بدائل عديدة . وهذه الخطوة تتخذ الآن مع قاعدة المعلومات البلدية MDB . إن دمج نظام معلومات التخطيط الحضري والإقليمي في نظام المعلومات البلدية الشامل لوزارة الشؤون البلدية والقروية هو خطوة ضرورية ، ولكن لا يتوقع إنجازها قبل إنجاز المرحلة الأخيرة الذي قد يستغرق سنوات عديدة .

٥ - ١ - ٣ نظم المعلومات الخرائط التفصيلية (كدسترالية) CIS :

إن نظام المعلومات الفرعية الخاص بالخرائط التفصيلية قد طورته وكالة الوزارة

لتخطيط المدن بطريقة مستقلة، وذلك عن طريق الخرائط الرقمية التي أنتجتها وزارة الشؤون البلدية والقروية خصوصاً تلك التي تستخدم في المساحة التفصيلية للأماكن والعقارات، ولكون هذا النظام الخاص لم يطبق رسمياً، فإنه لا يزال في مرحلة اختبار الأجهزة والبرامج المناسبة له.

٥- ١- ٤ نظام المعلومات القروية RIS :

قامت وزارة الشؤون البلدية والقروية بمسح أكثر من ١٠٠٠٠ قرية صغيرة في المملكة العربية السعودية سنة ١٩٨٣م، وقد تم جمع بيانات عن الخدمات والمرافق في كل قرية، وحولت هذه البيانات إلى أرقام خزنت في أشرطة الحاسب الآلي، وتم التخطيط لعملية تحديث شامل لهذه المعلومات. ولقد دمج نظام المعلومات القروية مع نظام المعلومات البلدية واتخذت الخطوات لتوسيع قاعدة المعلومات لتشمل معلومات تفصيلية عن استخدامات الأراضي في القرى الكبيرة.

٥- ٢ المرحلة الثانية - التفريع الإقليمي :

وفقاً لتحديد الضروريات لجمع المعلومات وتخزينها، فإن المرحلة الثانية تستكمل في درجتين رئيسيتين.

١ - اختبار البدائل بهدف الوصول إلى أنسب الحلول لشبكة اتصال بالفروع الإقليمية في جميع أنحاء المملكة مع قاعدة معلومات مركزية. ولما كانت فروع وزارة الشؤون البلدية والقروية الإقليمية قليلة (١٤ فرعاً) فإن هذه الفروع هي أول ما يمكن أن يتصل بالنظام، ويتم اختبار الخيارات المتاحة في نظامين فرعيين على الأقل، بصفة خاصة، قاعدة معلومات بلدية MDB ونظام معلومات التخطيط الحضري والإقليمي URPI، والبدائل التي تُراعى هي التي تقلل من التكاليف ومن الحاجة إلى خبرة فنية.

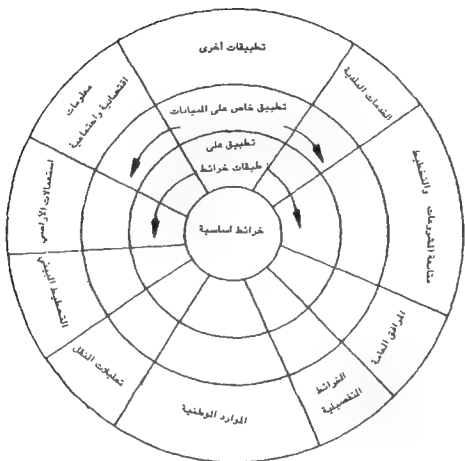
إن التركيز الآن على التطبيقات المباشرة، مع اتصال أكثر ما بين النظام المركزي الرئيسي والنظم الفرعية البعيدة، ويتوقع أن يتم اختبار البدائل إن شاء الله قبل منتصف التسعينيات .

٢ - تمديد الشبكة : إن اتصال الفروع الإقليمية مع الوحدات المحلية سيتم تدريجيًا ، اعتمادًا على الموارد البشرية المتاحة ، والحفاصة المتزايدة لنظام معلومات الحاسب الآلي وإمكانية الحصول على موارد مالية كافية . ولما كان جمع وخزن المعلومات على مستوى محلي ومركزي وتحديث خرائط استعمالات الأرض سوف يستمر حتى يتم بناء النظام كله ، فإن مواجهة هذه الظروف ومتطلباتها ستكون من الأمور التي يؤكد عليها بشدة ، وهذا الموقف في الوقت نفسه ، سيؤخر دور الفروع الإقليمية ، وقدرتها على مراقبة الأنشطة المحلية .

لقد تحققت إنجازات رئيسة عديدة خلال المرحلتين الأوليين من إنشاء نظام المعلومات البلدية MIS ، وبالإضافة إلى ذلك فقد تمت مواجهة مشكلات عديدة ، وبينما حددت النظم الفرعية الرئيسية والبنية المكانية ، كانت المعلومات قد جمعت وتتخذ الخطوات لتحديثها ، وما لا شك فيه أن هناك صعابًا تقليدية مثل نقص الموارد المالية والفنية والبشرية ، فمثل هذه المشكلات هي عقبات رئيسية تواجه إنشاء نظام المعلومات البلدية ، وعلاوة على ذلك ، هناك نقص للتنسيق الكافي إما في الجانب الفني أو في تصميم قاعدة المعلومات وجمع البيانات .

٥ - ٣ المرحلة الثالثة - التفريع المحلي :

عند بداية المرحلة الثالثة ، فإن البلديات على المستوى المحلي ستوافر لديها كمية كبيرة من المعلومات تتعلق بمواردها وأنشطة استخدامات الأرض في



شكل (٥) الهيكل التطبيقي لنظام المعلومات البلدية

جداول وعلى خرائط ومع ذلك ، وبسبب الموارد المالية المحدودة على المستوى المحلي خصوصاً للبلديات الصغيرة ، فإن هناك حلين رئيسيين يمكن اقتراحهما من أجل إدماج تلك الوحدات مع الشبكة الرئيسية :

١ - بالنسبة للبلديات الكبيرة (الأمانات) : إن البلديات الرئيسية في المدن الكبيرة مثل الرياض - جدة - مكة - والمدينة المنورة والدمام (الأمانات) فإن هذه الأمانات قادرة على تطوير أنظمتها الفرعية الخاصة بها مع احتمال اتصالها بالنظام الرئيسي للمعلومات وتبادل الحقائق . وكما ذكر من قبل ، فإن أمانة مدينة الرياض قد بدأت نظام معلوماتها الجغرافي ، الذي يمكن دمجها مع نظام المعلومات البلدية الأكبر في المستقبل . إن مرونة استقلالية تطوير مثل هذه النظم يسرت وخففت من الضغوط المالية والفنية على النظام المركزي ، ولكن الأجهزة والبرامج المتلائمة تعد إحدى المشكلات الرئيسية التي تواجه نظام المعلومات البلدية في المستقبل ، إذا لم نعط تأكيداً أكثر للتنسيق بين البلديات الكبيرة (الأمانات) والمسؤولين عن النظم المركزية . ومن المأمول كذلك أن التطوير السريع لنظام هندسة العمارة المفتوح (OSA) سيجب نقل المعلومات وتحديثها بين الأنظمة مع برامج وأجهزة مختلفة .

٢ - بالنسبة للبلديات الصغيرة : بسبب نقص الموارد المتاحة للبلديات الصغيرة ، فإنه يقترح خدمة مشتركة لكل إقليم بلدي . ويمكن أن تكون البلديات مسئولة عن جمع ونقل المعلومات عبر شبكة ذات خط واحد إلى وحدة الحاسب الرئيسية المركزية في وزارة الشؤون البلدية والقروية ، وتستعاد المعلومات مباشرة من النظام الرئيسي . ومع ذلك ، فإن أعلى وأكثر عناصر النظام تعقيداً ، وهو جهاز التمثيل بالصور والخطوط Graphic Hard Ware يجب أن يوضع في المراكز الإقليمية بكل بلدية لديها

خراط حديشة للمرافق والخدماء العامة كلما كانت في حاجة إلى ذلك . وبهذه الطريقة ، فإن البلديات تستطيع تخفيض تكاليف إنشاء وإدارة هذه الوحدات الإقليمية ، وفي الوقت نفسه فإن إدخال المعلومات يمكن تنظيمها ومراقبتها بواسطة هذه المكاتب الإقليمية .

٥ - ٤ المرحلة الرابعة - تكامل نظام الخدمات البلدية MIS :

في نهاية المرحلة الثالثة ، فإن شبكة نظام الخدمات البلدية يجب أن تكون قد اكتملت مع نظام بلدي للمعلومات متكامل ويؤدي مهامه ، وفي المرحلة الرابعة يكون التأكيد على الحصول على ملفات المعلومات المقتنة من خلال الشبكة ، إضافة إلى إنه يجب أن تكون كل البلديات والمجمعات القروية متصلة بالنظام .

إن المستوى المحلي يمكن أن يمتد ليشمل بعض القرى الكبرى التي ليست بها بلديات ، وكذلك فإن قاعدة المعلومات يمكن أن تتوسع لتشمل معلومات جديدة . إن هذا التوسع مع صيانة النظام هما محور العمل الرئيسي خلال المرحلة الرابعة ، وسيكون الشكل النهائي للبنية أو التركيب التطبيقي للنظام كما هو موضح في (شكل ٥) .

٦ - خاتمة :

إن هذه الدراسة قد أوضحت أن أسلوب الإنشاء المتنامي لنظام المعلومات الجغرافية يمكن أن يكون مفيداً وفعالاً في البلاد النامية . وبالنسبة لمجتمع متطور مثل المملكة العربية السعودية ، حيث تنجز التنمية القطاعية والمكانية بخطوات سريعة ، فإن المعلومات الحديثة والتفصيلية ضرورية لكي تتم الاستفادة من الموارد بصورة تتيح توزيع الثروة والمصالح على مناطق المملكة توزيعاً عادلاً .

لقد برهن إتمام المرحلة الأولى من نظام المعلومات البلدية أهمية مثل هذا الأسلوب في حسن الاستفادة من الموارد المتاحة ، علاوة على ذلك فإن الامتداد المكاني التدريجي للنظام يعطي البلديات والفروع الإقليمية وقتًا كافيًا لتقويم وقبول فكرة تطبيق نظام معلومات آلي واستخدام مثل هذا النظام كلما شعرت هذه وتلك بأنها جاهزة للاعتماد على هذا النظام .

ولعل إحدى نقاط الضعف الرئيسية للأسلوب هي طول الوقت الذي يستغرقه من أجل تطبيق كامل للنظام ، خلال هذه الفترة الطويلة ، فإن مشكلات عديدة يمكن أن تظهر وخلال عمليات الدمج للنظم الفرعية مع نظام المعلومات البلدية (MIS) مثل نقص الاعتمادات للتوسيع أو تطوير التقنية التي قد تستلزم تغيرات رئيسية في البرامج أو الأجهزة أو كليهما معًا .

وهناك مشكلة أخرى رئيسية هي نقص التنسيق بين بعض الوكالات والمكاتب ، حتى في وزارة الشؤون البلدية والقروية نفسها ، وهذا قد يؤدي إلى ضياع الوقت والمال والجهد وذلك عن طريق تكرار جمع البيانات من أكثر من جهة باستخدام أجهزة وبرامج مختلفة .

إن التنسيق يجب أن يكون إحدى النتائج الرئيسية التي تؤخذ بعين الاعتبار في جميع المراحل لتطوير النظام ، وهذا يمكن تحقيقه من خلال مركز المعلومات والحاسب الآلي ICC بصفته منسقًا ووكالة استشارية بوزارة الشؤون البلدية والقروية ، وما يجدر ذكره أن مركز المعلومات والحاسب الآلي يقوم بتقديم مثل هذه الخدمات في الوقت الحاضر حينما تطلب منه .



المراجع

- AL-ANKARY, K., and EL-BUSHRA, EL-S., 1989, Urbanisation and urban growth in Saudi Arabia. In Urban and Rural Profiles in Saudi Arabia, edited by K. AL-Ankary and EL-S. EL Bushra (Berlin: Gebruder Borntraeger), pp. 3-13.
- DAKKAK, O., 1987, Future trends in using comprehensive data banks for rural development in Saudi Arabia, Paper presented at the Symposium of Regional and Rural Development in Saudi Arabia, held at King Saud University, Riyadh, in April 1987, (Arabic).
- ELSHABANI, A., and ALEYADAH, B., 1987, Municipal infrastructure developments in the Kingdom of Saudi Arabia and policy implications. Paper presented at the Symposium of Regional and Rural Development in Saudi Arabia, held at King Saud University, Riyadh, in April 1987.
- MOMRA, 1985, Riyadh's aerial survey project. AL-Baladyat, 2, 112-120 (Arabic).
- MOMRA, 1986, Computerized Information System for Urban and Regional Planning (Riyadh: MOMRA).
- MOMRA, 1987, Survey of Municipalities (Riyadh: MOMRA).
- MOMRA, 1988, Municipal Information System (Riyadh: MOMRA).
- SAHAB, A., and ABD-ELWAHED, M., 1989 a, A Distributed urban and regional planning information system. Paper presented at the 11th National Conference and Exhibition held at King Fahad University for Petroleum and Minerals, Dhahran, in March 1989.
- SAHAB, A., and ABD-ELWAHED, M., 1989 b, The design of an integrated information system that supports different management levels. Paper present at the 11th National Conference and Exhibition held at King Fahad University for Petroleum and Minerals, Dhahran, in March 1989.
- TARABZOUNI, M. A., 1985, The role of Saudi Arabia in the field of remote sensing. Paper presented at the Symposium of Remote Sensing in Geological studies held at Qatar University, Doha in December 1985.

★ دلالة الرموز الواردة بالدراسة :

- CIS: Cadastral Information System.
 DMTP: Deputy Ministry for Town Planning.
 GIS: Geographical Information System.
 ICC: Information and Computer Centre.
 MDB: Municipal Data Base
 MIS: Municipal Information System.
 MOMRA: Ministry of Municipal and Rural Affairs.
 OSA: Open System Architecture.
 RIS: Rural Information System.
 SAFRS: Saudi Arabian Facility for Remote Sensing.
 URPIIS: Urban and Regional Planning Information System.

نظرة العرب القدامى إلى النبط

د. محمد الباتل الحربي



سبق لي أن قدمت
ببحثين هما الشعر النبطي تسميته
وانتماءه*، وأهم أوزان الشعر النبطي وهذه
المقالة تأتي في هذا السياق؛ لتقدم نماذج من نظرة
العرب الجاهليين والإسلاميين إلى النبط الذين
يقومون، في الغالب، بالأعمال الحرفية
التي يحتاجها المجتمع، ويرفع
عنها العرب.

الإشارة إلى النبط وردت كثيرا في شعر الأعشى الكبير ميمون بن قيس ، ولعل ذلك لأمرين :

١ - لكونه في اليمامة ، وهي مجاورة لسواد الكوفة نسبيا إذا قرنت بكثرة أسفار الأعشى .

٢ - قبائل نجد أدخل في البداوة وقوانينها من بقية القبائل العربية في أجزاء الجزيرة العربية .

فلتوسط بلاده نراه يذكر من بين البلاد التي سافر إليها ، الحبشة ، وسرو حمر ونجران من الجنوب ، وعمان من الشرق ، وأرض النبط وأرض العجم من الشمال الشرقي ، وحمص وأورشليم من الشمال :

وَقَدْ طَفْتُ لِلْمَالِ آفَاقَهُ عَمَّانَ فَحِمَصَ فَأُورِشَلَمَ

أَتَيْتُ النَّجَاشِيَّ فِي أَرْضِهِ وَأَرْضَ النَّبِيطِ ، وَأَرْضَ الْعَجَمِ

فَنَجْرَانَ فَالْسُرُورَ مِنْ حَمِيرٍ فَأَيَّ مَرَامٍ لَهُ لَمْ أُرْمِ^(١)

وفي موضع آخر نرى الأعشى يصف فقرات بعيره ، بأنها تشبه أبراج نبيط مشيدة من الجص والآجر والحجارة «القرمد» :

وَعِذَّافِرٍ سَدَسَ تَحَالٍ مَحَالِهِ بَرَجًا تَشِيدُهُ النَّبِيطُ الْقَرْمَدُ^(٢)

فالنبيط أهل مدر لا وبر - وهم - أيضا ، أهل حرث وزراعة يجيئون محاصيلهم ، ويوصدون عليها وعلى أنفسهم الأبواب جبنا وبخلا ، ولذلك فإن قبيلة «إياد» العربية لا تستحق أن تكون عربية ؛ حيث رضيت لنفسها بأن تفعل كما فعل النبيط ، وتحلّت عن عادة العرب في الاعتماد - بعد الله - على المواشي التي لا تنفد ، يأكلون اللحوم من أعجازها ، ويشربون الألبان من ضروعها ، مشرعة أبوابهم للأضياف والعائنين ، لا يختفون وراءها خوفا وهلعا :

خُربت بيوت نبيطة فكأنها لم تلق بعدك عامراً متعهداً
 لسنا كمن جعلت إيراد دارها تكريتَ تنظر حبهان أن يحصدا
 قوماً يعالج قَمَلاً أبناءهم وسلاسلأُجداً، وباباً موصدا
 جعل الإله طعامنا في مالنا رزقاً تضمنه لنا لن ينفدا
 ضمنت لنا أعجازهن قدورنا وضروعهن لنا الصريح الأجرداً^(٣)

والاشتغال بالحرف، والاستقرار في الأرض، لم تعان منه إيراد وحدها، بل كل قبيلة تروم ذلك عليها أن تتحمل الهجاء واللوم، ومن هذا القبيل ما قيل في المثل (أهون من باهلة) لأن بلادها ذات مناجم وخيرات، وقيل مثل ذلك في أشجع «هتيم» لأنها تخفض وتعمل^(٤) وكذلك الموالي ومنهم النبط فهم يكسحون الطرق، ويخزون الخفاف ويحكون الثياب^(٥).

ولعل من أهم عيوب التحضر أنه يساعد الأعداء، أما البدو فهم يخشون بين اللقاء إن قدروا، أو التفرق في البراري إن لم يستطيعوا. ولحضارة النبط، عندهم النبراس، وقد يزاولون ألعاباً تخصهم، يقول عبيد:

فهو كنبراس النبط أو الـ سقرص بكفّ اللاعب السمر^(٦)

كما وصفهم معد يكرّب الزبيدي بضبط الجباية حينما وصف سعد بن أبي وقاص بقوله: «أعرابي في جبوته، نبطي في جبوته»^(٧) فجعلهم في مقابلة الأعراب، وهذا كثير كما سيأتي. ولعل تعلمهم للكتابة يساعدهم على ضبط الجباية «قال الفراء أنشدني المفضل:

منازل أقفرت لا حيَّ فيها تلوح كأنها كتب النبط»^(٨)

وكذلك كان لوالي خراسان كاتب نبطي يدعى عميرة^(٩) وللحجاج كاتب نبطي يُدعى حسان^(١٠). ولأن النبط أدخل في باب الحضارة من العرب فقد كان

نساء النبط حاذقات في أعمال المطبخ ، روي عن حكيم بن ضرار الضبي ، أو حكيم بن قبيصة لما فارق ابنه بشر البادية إلى الأمصار قال :

لَعَمْرُ أبي بشر لقد فاتسه بشرُ على ساعةٍ فيها إلى صاحب فقرُ
فما جنة الفردوس هاجرتَ تبتغي ولكن دعاك الخبزُ أحسبُ والتمرُ
أقرصُ نُصليَّ ظهرَه نبطيةً بتنورها حتى يطير له قشرُ
أحب إليك أم لقاحٍ كثيرة معطلةٌ فيها الجليلة والبكر (١١)

ومع حذق نسائهم فهن مسبة لمن ولدن ، أيضا ، فالفرزدق يُعَيِّرُ عنبة الفيل بأن أمه نبطية (١٢) . وكذلك يفعل أبو زيد الأنصاري حيث نبز أبا عمرو الشيباني بأن أمه نبطية (١٣) ومع ذلك فهناك دلائل كثيرة تدل على أن العرب يتزوجون منهم ، من ذلك ما ذكره النسابون أن أم سلمة بن هشام بن العاص نبطية من دومة الجندل (١٤) وقال الأحنف بن قيس لمعاوية لما شاروه في أمر كثرة الموالى : «أخي لأمي ، وخالي ، ومولاي وقد شاركناهم وشاركونا في النسب» (١٥) . ثم لما أطل الإسلام بمساواته جاءهم تأكيد على لسان خالد بن الوليد في أثناء حصار الحيرة : «ويحكم أنبيط [وفي بعض الروايات أعجم] فما تنقمون من العدل ، أو عرب فالعرب بكم أولى ، وإليكم أقرب» (١٦) وفي أثناء سيادة الإسلام في عهد التطبيق ، تأتي عبارات من أرفع الطبقات ، تسمو على العصبية ، فيُروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وقد سُئل عن نسب قريش : «نحن قوم من كوئي» (١٧) وعن ابن عباس رضي الله عنهما : «نحن معاشر قريش حي من النبيط من أهل كوئي» (١٧) وهذا تبرؤ منهما من الفخر بالأنساب . وبالنظرة الإسلامية نفسها يمكن توجيه قول الشعبي حينما أتاه أحدهم يشتكي آخر قال له : يا نبطي ! ، فقال الشعبي : كلنا نبط (١٧) . أما قول أيوب بن القرية من رجال العصر الأموي : «أهل عمان عرب استنبطوا ، وأهل البحرين نبيط استعربوا»

فيمكن حمله على الأعمال التي يزاوها سكان هاتين المنطقتين، كما يمكن حمله على تأثر اللسان بالمخاطبة؛ حيث من المعلوم أن لسان النبط في العربية يتميز ببعض الخصائص الصوتية.

ولما جاء الأمويون، وخفّ تطبيق الإسلام في بعض نظرياته، تعود العصبية ضدّ النبط إلا من أفراد تسيطر عليهم المشاعر الإسلامية كالشعبي وأمثاله كما سبق. فيتخذهم الشعراء مسبّة، فهذا ذو الرمة يعيّر امرأ القيس من تميم فيقول:

إن امرأ القيس هم الأنباط زرق إذا لافيتهم سنباط
ليس لهم في حسب رباط ولا إلى قصد الهدى صراط
فالسبّ والعار بهم ملتاط (١٨)

ويهجو الفرزدق الطرمّاح الطائي بقوله:

نصارى وأنباط يودّون جزية سراعها جمرًا إذا هي أهلت^(١٩)
ويعرّفون (دياف) بأنها موضع بالجزيرة، وهم نبط الشام، قال الفرزدق فيها يهجو عمرو بن عفراء:

ولكن ديافيّ أبسوه وأثمّه بحوران يعصّرن السليط أقارب^(٢٠)

فالنبط يدفعون الجزية كما هو ظاهر بيت الفرزدق الأول، وهم يقومون بالأعمال الحرفية كما في بيته الثاني. ولست أدري سببا لدفعهم الجزية، إلا أنهم تنتشر بينهم النصرانية فغلبت عليهم، أم لم ترفع عنهم الجزية لذلتهم على الرغم

من إسلامهم؟ لأن منهم من روى الأحاديث النبوية^(٢١)، ومنهم مسلمون من بين الثائرين على عثمان بن عفان رضي الله عنه^(٢٢)، ومنهم من ولي عملاً كحسان النبطي ناظر أملاك هشام بن عبد الملك في العراق^(٢٣). ومع ذلك نرى الحجاج بن يوسف يميزهم عن غيرهم بالوشم، ويلحق بهم فلول عدوه ابن الأشعث حينما انتصر عليه^(٢٤) وأنشد فيهم أبو الغوث ما يفهم منه أن الموصوفين يأكلون أكل حضارة، كما يصف النبط بالحذق في عمل الحصر من القصب:

إذا تعشوا بصلاً وخلّاً وكنعدا وجوفيا قد صلاً باتو يسّلون الغساء سلاً

سل النبط القصب المبثلاً^(٢٥)

وأنشد أبو المهدي فيمن حياته حياة بادية، ولكنه نبطي النسب:

لو امتخطت وبراً وضباً	ولم تنل غير الجمال كسباً
ولو نكحت جرهما وكلباً	وقيس عيلان الكرام الغلباً
ثم جلست القرفصا منكباً	تحكي أعاريب فلاة هلباً
ثم اتخذت اللات فينا رباً	ما كنت إلا نبطياً قلباً ^(٢٦)

ومدح أعرابي نبطياً بقوله:

إن أبا اليهجاء أريحي للريح في أنوابه دوي
فقال النبطي يعني أي أفسو^(٢٧). وأحياناً يشبهون بهم النائحات، يقول جران العود:

واستقبلوا وادياً نوح الحمام به كأنه صوت أنباط مشاكيل^(٢٨)

وللعجاج الراجز في تشبيهاته بعض الوله بالنبيط ، يقول :

فهنّ يعكفنّ به إذا حججا عكف النبيط يلعبون الفنزجا (٢٩)

ويشبه العجاج قطعان الغزلان بجماعات النبط :

كأن صيران المها الأخلاط برملها من عاطف وعاط

بالليل أحبوش من الأنباط (٣٠)

ولعل النبط قد أحسوا بوطأة العصبية في عصر بني أمية ، ولذلك نراهم يثورون مع الثائرين ، كلما سنحت لهم فرصة (٣١) . كما نرى العجاج يصف قتلهم بتفجير اللبّات :

يفجر اللبّات بالأنباط شكاي شك خلل الأباط (٣٢)

ولا تجد صورة مقبولة للنبط في هذا العصر ، اللهم إلا النزر اليسير عند مجانين الحب كما فعل مجنون ليل :

يقولون ليلي عُلجة نبطية وقد حيّث ليلي إلى المواليا (٣٣)

ويبدو أن نظرة العرب إلى النبط تزداد سوءا مع الأيام ، فليست هذه النظرة في العصر العباسي بأحسن منها في العصر الأموي فقد أورد الأصمعيّ بسنده : « . . . قال لم أر قط مندل بن علي العنزي ، وأخاه حيان بن علي ، غضبا من شيء قط ، إلا يوما واحدا دخل عليهما أبو العتاهية ، وهو مضمخ بالدماء ، فقالا له : ويحك ما بالك ؟ فقال لهما : مَنْ أنا ؟ فقالا له : أنت أخونا ، وابن عمنا ومولانا . فقال : إن فلانا الجزار قتلني وضربني وزعم أني نبطي ، فإن كنت نبطيا هربت على وجهي ، وإلا فقوموا فخذوا لي بحقي . فقام معه مندل بن علي وما

تعلّق نعله غضبا، وقال له : والله لو كان حَقُّك على عيسى بن موسى لأخذته لك منه ، ومر معه حافيا حتى أخذ له بحقه (٣٤). فالشعبي الذي لم ير كلمة يا نبطي مسبة وقذفا، يراها أبو العتاهية موجبة للهرب من مجتمعه، ويقره أسياده على ذلك، كما أن هذا السب صار من جزار، والجزارة - كما هو معلوم - من أحط الحرف في نظر العرب إلى يومنا هذا.

ويسير شعراء هذا العصر - العصر العباسي - على النمط نفسه، فهذا ابن الرومي يهجو أعداءه بأنهم نبط لبسوا ثياب العرب وانتسبوا إليهم :

عجبت من معشر بعقوتنا باتوا نبيطا وأصبحوا عربا (٣٥)
وتارة يكون الهجاء للكتهم اللغوية كما فعل ابن الرومي في هجاء بعض الوزراء والكتاب . قال الشاعر :

فيهمُ لكنة النبيط ولكن تحتها جهالة الأعراب (٣٦)
بل إن لغة النبط تحتاج، أحيانا، إلى ترجمة لأنها تشبه صوت الحمام والقطا، قال الراجز :

ومنهل وردته التقاطا لم ألق إذ وردته فراطا
إلا الحمام الورق والقطاطا فهن يلغطن به أَلْغاطا
كالترجمان لقي الأنباطا (٣٧)

ويشارك المتنبي في هجاء أبي الفضل وزير كافور في ذلك فيقول :

وماذا بمصر من المضحكا ت ولكنّه ضحك كالبكّا
بها نبطي من أهل السوا د يدرس أنساب أهل الفلا (٣٨)

وحتى المعري بمثاليته الإنسانية، تسري إليه هذه الفكرة، ولعل ذلك من باب المحاكات الأدبية، لا سيما أنه يتذكر امرأ القيس الشاعر وقوله:

ويومٌ عقرتُ للعذارى مطيَّتي
يقول أبو العلاء :

أين امرؤ القيس والعذارى إذ مال من تحتَه الغيظ
استنبط العرب في الموامي بعدك واستعرب النبط (٣٩)
ثم يصفهم بالمبالغة في البحث عن الماء مرة، ويقابلهم بالأعراب مرة أخرى
فيقول :

والموت حاس ما تعيق أجنا وتضيف الأعراب والأنباط
ولقد حفرت عن اليقين بخاصر ما كاد يبلغ حفره الأنباط (٤٠)
ويقول آخر :

وما طيئ إلا نبيط تجمعت فقالوا طايايا كلمة واستمرت (٤١)
ولمخلد الموصلي هجاء في رجل يقال له حبيب، استوحاه فيما يظهر من البائية
السابقة (ضبا وكلبا) يقول فيه ساخرا :

أنت عندي عربي ليس في ذاك كلام
إلى أن يقول :

ثم قالوا جاسمي من بني الأنباط حمام
كذبوا ما أنت إلا عربي والسلام (٤٢)
وعلى العموم فمكانتهم الاجتماعية مضرب المثل في الدنو حتى قيل :

لؤم النبط ونخوة العرب (٤٣)

و « دخل محمد بن الفضل على والي الأهواز فسمعه يقول: إذا كان الحق، استوى عندي الهاشمي والنبطي. فقال محمد بن الفضل: لئن استوت حالاتهما عندك فما ذلك بزائد النبطي زينة ليست له، ولا ناقص الهاشمي قدراً هو له، وإنما يلحق النقص المسوي بينهما» (٤٤). وحينما سب واحد آخر بقوله يانبطي، رفع المسبوب بذلك قضيته إلى القاضي (٤٥). وعن بعضهم أنه طُلب منه أن يأتي بشر الناس، فاستشار صاحباً له بأن الخوزي (الأهواز: خوزستان) هو شر الناس، فقال له صاحبه: الخوزي ليس شر الناس، ولكن عليك بنبطي ولد زنى. فقال: نبهتني، لا يحتاج أن يكون ولد زنى، بل يكفي أن يكون نبطياً (٤٦). وفي مشادة بين أحمد بن أبي دؤاد، ومحمد بن عبد الملك الزيات عند الخليفة الواثق قال أحمد لمحمد: «أضوي، أي أسكت بالنبطية. فقال له: لماذا؟ والله ما أنا بنبطي ولا بدعي». قال له: ليس فوقك أحد يفصلك، ولا دونك أحد تنزل إليه فأنت مطرح في الحالتين جميعاً» (٤٧) ولم يقتصر أمر احتقار النبط على المحكومين من الناس، بل تجاوزته إلى الحاكمين «دخل أبو عباد ثابت ابن يحيى على المأمون، وهو يجتال في مشيته فقال المأمون:

زهو خراسان وتيه النبط ونخوة الخوز وغدر الشرط
اجتمعت فيك ومن بعد هذا أنك رازي كثير الغلط» (٤٨)

وقد تعرض الخوز والنبط أيضاً، لاحتقار بشار الفارسي الأصل، وأضاف إليهم الأعلاج، حينما هجا أهل واسط، قائلاً:

أيلتمس المعروف من أهل واسط وواسط مأوى كل عالج وساقط
نبط وأعلاج وخوز تجمعت شرار عباد الله من كل غائط» (٤٩)

ويلتقي ابن الرومي مع بشار في أن واسط مسكن أنباط، فيقول وهو بها متشوقاً إلى سُرَّ مَنْ رَأَى :

فَبَدَّلْتُ مِنْكَ فِي وَاسِطٍ مَسَاكِنَ أَنْبَاطِ أَهْلِ الْقُرَى^(٥٠)

فإذا كان الفرس كأبي العتاهية وبشار، وابن الرومي من الرومان يفخرون على النبط، فإن ذلك، فيما يظهر، يدل على أن العرب ينظرون إلى الأمم المغلوبة نظرتين مختلفتين، فالأمم المغلوبة غير الذائبة لها نصيبها من الاحترام وللشعوبيين من هؤلاء نثر وشعر كثير ليس هذا محله في منازعة العرب الفخار، وبخاصة في العصر العباسي. أما الأمم المغلوبة المضمحلة في المجتمع، فليست بتلك عندهم، والشواهد على ذلك كثيرة، فليس النبط وحدهم يعانون من هذه النظرة، وإن كانوا هم الأكثر، من ذلك ما ورد في خطبة يزيد بن المهلب: «جاء أهل الشام . . . أتاكم . . . برابرة وصقالبة وجرامقة وأقباط وأنباط وأخلاط، أقبل إليكم الفلاحون والأوباش»^(٥١) فالنبط من هؤلاء، ولكن لم يؤثر عنهم أنهم افتخروا بنسبهم، ولعل ذلك يرجع إلى عدد من العوامل من أهمها عدم وجود أمة ظهير لهم، ثم اختلاطهم بغيرهم من الأمم اختلاطاً لم يدع لهم كيانا مستقلاً.



(*) وفي هذا البحث بسط لغوي عن كلمة نبط.

- ١- ديوان الأعشى: ص: ش، ابن بليهد: صحيح الأخبار: ١٨٩/٢ وذكر: أتيت النجاشي في داره (بدلاً) من أرضه، ابن خيس: الأدب الشعبي في جزيرة العرب: ٣٩ وقال أيضاً: أتيت النجاشي في داره.
- ٢- ديوان الأعشى: ٢٢٩
- ٣- ديوانه: ٢٣١، هدارة: مصادر وتاريخ الجزيرة العربية (ندوة جامعة الرياض، المنعقدة في الفترة من ١٠-٥ جمادى الأولى ١٣٩٧هـ) ص ٣٤٦/١.
- ٤- الجاسر: في شمال غرب الجزيرة ٤٧١. وانظر عن مكانة باهلة، المبرد، الكامل ٣/٣٧-٣٩. وعن بني حنيفة واشتغالهم بالزراعة ٣/٣٦. وابن عبد ربه، العقد الفريد ٣/٣٨٤ أهل اليمن حائلك برد، ودانغ جلد.
- ٥- ابن عبد ربه، العقد الفريد ٣/٣٦١-٣٦٢.
- ٦- عبيد، ديوانه ١٣٩.
- ٧- ابن منظور، لسان العرب (نبط) ٧/٤١١-٤١٢، الزبيدي، تاج العروس (نبط) ٥/٢٩٩-٢٣٠ والبستاني (نبط) ٢/٢٣٤٩-٢٣٥٠.
- ٨- ابن السكيت، القلب والإبدال ٤٨.
- ٩- البلاذري، فتوح البلدان ٤١٧.
- ١٠- ابن عبد ربه، العقد الفريد ٤/٢٥٤.
- ١١- المرزوقي، شرح ديوان الحماسة ٤/١٨٢٥-١٨٢٦.
- ١٢- المرزباني، الموشح ٩٩-١٠٠.
- ١٣- الأنباري، تاريخ الأدباء ٦٥.
- ١٤- الجاسر، في شمال غرب الجزيرة ١٠٩.
- ١٥- ابن عبد ربه، العقد الفريد ٣/٣٦١.
- ١٦- المرتضى، أماليه ١/٢٦١، وسويد، معارك خالد بن الوليد ١٨٧.
- ١٧- ابن منظور: اللسان: نبط ٧/٤١٠-٤١٢، الزبيدي: تاج العروس: نبط ٥/٢٩٩-٢٣٠، وكوث ١/٦٤١، البستاني: البستان: نبط ٢/٢٣٤٩.
- ١٨- ذو الرمة، ديوانه ٣٣١، الكمال: الشعر عند البدو ٦٨، ابن خيس: الأدب الشعبي في جزيرة

العرب ٣٨. ولكن مما يلفت النظر هذه الأوصاف: زرق لعلهم زرق العيون، سناط: قليلو شعر الوجوه. يغلب على الظن أنها أوصاف جاءتهم من اختلاط الدماء لتهاونهم في الأنساب، حيث زرقة العيون من الروم، وقلة شعر الوجه للجنس الصيني أو الزنجي، أو أنه ادعاء شعري، فقد قيل: العرب يعادون الروم الزرق العيون، الصهب السبال، ثم توسعوا فوصفوا أعداءهم بذلك، وإن لم يكونوا كذلك، انظر: المرتضى، أماليه ١/ ٥٠.

- ١٩- الصاوي: شرح ديوان الفرزدق ١/ ١٣٥.
- ٢٠- الجوهري، الصحاح ٤/ ١٣٦١. والبيت من شواهد النحاة.
- ٢١- مقاتل بن حبان النبطي، انظر، السمعاني: الأنساب ٥٥٢.
- ٢٢- ابن عبد ربه: العقد الفريد ٥/ ٥١.
- ٢٣- المبرد: الكامل في اللغة والأدب ٢/ ٣٨٨ و ٢/ ٣٩٠.
- ٢٤- المصدر نفسه ٢/ ٢٩٧، وابن عبد ربه: العقد الفريد ٣/ ٣٦٤.
- ٢٥- الجوهري: الصحاح (جوف) ٤/ ١٣٤٠.
- ٢٦- الجوهري: الصحاح (قرقص) ٣/ ١٠٥١.
- ٢٧- الراغب الأصفهاني: محاضرات الأدباء، ومعاورات الشعراء ١/ ٤٢.
- ٢٨- الجاحظ: الحيوان ٣/ ٢٤٠.
- ٢٩- الصحاح (عكف) ٤/ ١٤٠٦، والتنوخي: القوافي ٨١ و ٩٠. والفنرج: رقص تشابك فيه الأيدي، انظر، ابن عبد ربه، العقد الفريد ٦/ ٣٤٦ والبيت من شواهد العروضيين.
- ٣٠- ابن السكيت: القلب والإبدال ٢٧ (والأحبوش: الجماعة، وعاط من عطا يعطو: إذا نظر نظرة خاصة، ومنه: كأن ظبية تعطو إلى وارق السلم)، والجوهري: الصحاح (جيش) ٣/ ١٠٠.
- ٣١- البلاذري: فتوح البلدان ١٦٤- ١٦٦، ولعل الثائرين منهم من بقي منهم على نصرانيته (ص ١٧٠ وهم فرس وصقالبة وأنباط نصارى). وانظر، المبرد، الكامل ٢/ ٢٩٧، وابن عبد ربه، العقد الفريد ٣/ ٣٦٤.
- ٣٢- ابن السكيت، القلب والإبدال ٢١٤.
- ٣٣- مجنون ليلى، ديوانه ٣٣٠.
- ٣٤- الأصفهاني، الأغاني ٣/ ١٢٣.
- ٣٥- ابن الرومي، ديوانه ١/ ٢٩٩، وانظر أيضا ١/ ٣٧٩.
- ٣٦- ابن الرومي، ديوانه ١/ ٢٨٢.
- ٣٧- الجوهري، الصحاح (رجم) ٥/ ١٩٢٨- ١٩٢٩. وهذا يشبه قول القرطاجي:

كما راطن الزنج النبط أو القبطا. انظر، ابن عبد ربه، العقد الفريد ٣/ ٤٤. وقال علي، تاريخ العرب قبل الإسلام ٤/ ١٤: «ولقد شابت لهجتهم [يعني أهل الحيرة] طائفة نبطية» وفي ٤/ ١٦

«ولقد كان بعضهم يتكلم العربية برطانة ظاهرة . . . وهي التي عرفت بالنبط عند المسلمين» كأنه يعني بالنبط العامة الذين يتكلمون لغة عربية غير معربة، ولكنها لا تحتاج إلى ترجمة إلى العربية؛ لأنها عربية المفردات. ولعل الخفاجي، ريجانة الألبا ٢/ ٣٣٥ عنها بسخرته في قوله: «وقال بالشعبوية، وفضل النبطية على العربية».

٣٨- الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء ١٧/ ١ ويروى أهل العلاء.

الكمالي: الشعر عند البدو ٦٨، ابن خميس: الأدب الشعبي في جزيرة العرب ٣٨.

٣٩- المعري: اللزوميات لشاعر الفلسفة ٧٢/ ٢، البستاني: البستان ٢/ ٢٣٤٩، الكمالي: الشعر عند

البدو ٦٨، ابن خميس: الأدب الشعبي في جزيرة العرب ٣٨.

٤٠- المعري: اللزوميات لشاعر الفلسفة ٧٥/ ٢.

٤١- القفطي: إنباه الرواة: ٣/ ٣٠٠ وأشدّه المفضل الضبي بدون عزو. وكنت أظنه من هجاء الفرزدق

للطرمّاح ولكنني لم أجده فيه، ابن دريد: الجُمهرة ٣/ ٤٦٥ في معنى الشوبة (البقية) أورد هذا البيت:

هَمْ شَرُّ الشَّوَايَا مِنْ ثُمُودٍ وَعَوْفٌ شَرٌّ مَتَعِلٌ وَخَافٍ

فالنسبة إلى ثمود مسبة أيضا.

٤٢- ابن عبد ربه: العقد الفريد ٤/ ٢٧٠. أما نسبتهم إلى حام فليس بمسلّم، انظر جُتّي وآخر،

تاريخ العرب ٢١٣.

٤٣- الثعالبي: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب ١٦١.

٤٤- ابن عبد ربه: العقد الفريد ٣/ ٢٧٦.

٤٥- ابن منظور: لسان العرب (نبط) ٧/ ٤١١، والزبيدي: تاج العروس (نبط) ٥/ ٢٩٩ (وكوث)

١/ ٦٤١.

٤٦- الجاحظ: الحيوان ٣/ ٢٢١.

٤٧- ابن عبد ربه: العقد الفريد ٤/ ١٣٩.

٤٨- الثعالبي: ثمار القلوب ٢٣٨. وعن نظرة القدامى إلى الشرط، انظر: المرتضى، أماليه ١/ ١٦٩

كان والد عمرو بن عُبيد شرطيا، فقالوا عن أبيه: هذا شر الناس ولد خير الناس.

٤٩- بشار، ديوانه ١٥٠.

٥٠- ابن الرومي، ديوانه ١/ ١٢٥.

٥١- ابن عبد ربه، العقد الفريد ٤/ ٢١٤، وانظر، الجوهري، الصحاح (خضرم) ٥/ ١٩١٤.

المصادر والمراجع

- ١- الأصفهاني، أبو الفرج
الأغاني، مطبعة التقدم بمصر (بدون تاريخ)
- ٢- الأعشى الكبير، ميمون بن قيس
ديوانه، تحقيق: محمد حسين، المطبعة النموذجية بمصر (من غير تاريخ)
- ٣- الأنباري، أبو البركات، عبد الرحمن بن محمد
تاريخ الأدباء النحاة المسمى (نزهة الألباء في طبقات الأدباء)
بعناية: علي يوسف (بدون تاريخ).
- ٤- البستاني، عبد الله
البستان، المطبعة الأمريكية - بيروت ١٩٣٠ م.
- ٥- بشار بن برد.
ديوانه، تحقيق: السيد بدر الدين العلوي، دار الثقافة - بيروت، تاريخ المقدمة، سبتمبر ١٩٦٣ م.
- ٦- البلاذري، أبو الحسن
فتوح البلدان، تعليق، رضوان محمد رضوان، المكتبة التجارية الكبرى بمصر مطبعة السعادة بمصر ١٩٥٩ م.
- ٧- ابن بليهد، محمد بن عبد الله
صحيح الأخبار عما في بلاد العرب من الآثار، مطبعة السنة المحمدية بمصر، ١٣٧١ هـ - ١٩٥١ م.
- ٨- التنوخي، أبو يعلى عبد الباقي بن المحسن
القوافي، تحقيق: عمر الأسعد، ومحبي الدين رمضان، دار الإرشاد - بيروت الطبعة الأولى، ١٣٨٩ هـ - ١٩٧٠ م.
- ٩- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن إسماعيل
ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، مطبعة دار نهضة مصر للطبع والنشر ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م.
- ١٠- الجاحظ، عمرو بن بحر
الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨٥ - ١٣٨٩ هـ.
- ١١- الجاسر، حمد.

- في شمال غرب الجزيرة، مطبعة البهامة، الرياض، الطبعة الأولى ١٣٩٠هـ.
- ١٢ - الجوهري، إسماعيل بن حماد.
الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، مصر - الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ١٣ - حنّى، فليب، وجبرائيل جبور
تاريخ العرب، دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة السابعة ١٩٨٦م.
- ١٤ - الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر
ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلوة، مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الأولى ١٣٨٦هـ - ١٩٦٧م.
- ١٥ - ابن خيس، عبد الله
الأدب الشعبي في جزيرة العرب، مطبعة الترقى - دمشق الطبعة الثانية ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.
- ١٦ - ابن دريد، محمد بن الحسن
جهرة اللغة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد، طبعة أولى ١٣٤٥هـ.
- ١٧ - الراغب الأصفهاني، أبو القاسم حسين بن محمد
محاضرات الأدباء، ومحاورات الشعراء والبلغاء، المطبعة العامرية الشرقية بمصر (بدون تاريخ).
- ١٨ - ابن الرومي، أبو الحسن علي بن العباس بن جريج
ديوانه، تحقيق: حسين نصار، مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- ١٩ - الزبيدي، محمد مرتضي
تاج العروس من جواهر القاموس، دار صادر وبيروت ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
- ٢٠ - ابن السكيت، يعقوب
القلب والإبدال (ضمن الكنز اللغوي، تحقيق أوغست هفner) المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٠٣م.
- ٢١ - السمعاني، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور
الأنساب، اعتنى بنشره: د. س. مرجليوث، مكتبة المثنى (أوفست) ١٩٧٠م.
- ٢٢ - سويد، ياسين
معارك خالد بن الوليد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة (٣) ١٩٨١م.
- ٢٣ - الصاوي، عبد الله.
شرح ديوان الفرزدق، مطبعة الصاوي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٥٤هـ - ١٩٣٦م.
- ٢٤ - ابن عبد ربه، أحمد.
العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى

١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.

- ٢٥- عبید بن الأبرص
ديوانه، تحقيق: حسين نصار، الطبعة الأولى ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م.
- ٢٦- علي، جواد.
تاريخ العرب قبل الإسلام، مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٣٧١هـ - ١٩٥٤م.
- ٢٧- القفطي، جمال الدين علي بن يوسف
إنشاء الرواة على أنباء النحاة، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.
- ٢٨- الكهلي، شفيق
الشعر عند البدو، مطبعة الإرشاد - بغداد، تاريخ المقدمة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- ٢٩- المبرّد، محمد بن يزيد
الكامل في اللغة والأدب، الناشر: مكتبة المعارف - بيروت (بدون تاريخ)
- ٣٠- مجنون ليلى
ديوانه، جمع وتحقيق، عبد الستار أحمد فراج، دار مصر للطباعة - القاهرة، (بدون تاريخ).
- ٣١- المرتضى، علي بن الحسين
أماليه (غرر الفوائد، ودرر القلائد) تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الأولى ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.
- ٣٢- المرزباني، أبو عبد الله محمد بن عمران
الموشّع في مأخذ العلماء على الشعراء، المطبعة السلفية، القاهرة ١٣٤٣هـ.
- ٣٣- المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن.
شرح ديوان الحماصة، تحقيق: أحمد أمين وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، طبعة ثانية ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.
- ٣٤- المعري، أبو العلاء.
اللزوميات لشاعر الفلسفة وفيلسوف الشعراء، تحقيق: أمين عبد العزيز الخانجي، مطبعة التوفيق الأدبية بمصر ١٣٤٢هـ.
- ٣٥- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر وبيروت ١٩٥٥م - ١٣٧٣هـ.
- ٣٦- هدارة، مصطفى
مصادر وتاريخ الجزيرة العربية (ندوة جامعة الرياض المتقدمة في الفترة من ٥ - ١٠ جمادى الأولى ١٣٩٧هـ). مطابع جامعة الرياض ١٣٩٩ - ١٩٧٩م.

نقوش معينية من الفلا

د. عبد الله آدم نصيف

لقد وجدت هذه النقوش في الجزء الجنوبي من قمة جبل الخربة المطل على تلعة الحماة والمسمى بذلك نسبة إلى خرائب مدينة ديدان القديمة المعروفة حاليا بالخرية وليست هذه المرة الأولى التي ينسب فيها هذا الجبل لهذا المكان ، فقد عرف قديما باسم جبل ديدان عندما كانت هذه المدينة عامرة وذلك حسبما ورد في النصوص اللحيانية^(١) وقد سبقت الإشارة إلى مجموعة من المنشآت في أعلى الجبل واكتشاف عدد من النصوص اللحيانية والمعينية ومن ضمنها هذه النقوش موضوع البحث والتي لم تسبق دراستها^(٢) ولسنا هنا بصدد الحديث عن هذه المنشآت أو الحديث عن تاريخ ديدان إلا أنه تجدر الإشارة إلى الوجود المعيني في هذه المدينة والذي يبدو واضحا في ذكر عدد من أسماء العائلات والقبائل المعينية التي ربما ظلت تقطن مدينة ديدان حتى بعد انحسار النفوذ المعيني عنها وسواء كان هذا النفوذ سياسيا وتجاريا أم تجاريا فقط فإننا أيضا هنا



لسنا بصدد مناقشة هذه المسألة المتفرعة من اختلاف وجهات النظر بين الباحثين حول تحديد فترة السيطرة المعنية على ديدان والتي ما فتئ الخلاف بشأنها قائماً .

ولعل في نشر المزيد من النصوص المعنية المسجلة هناك ما يسهم في زيادة المعرفة عن المعينين وفترة سيطرتهم على ديدان وأود أن أشير إلى أن النقش رقم (١) منقور بشكل واضح على واجهة صخرة رملية يرتكز عليها طرف الجدار أو الجسر الغربي الذي يربط القمة الغربية مع القمة الوسطى بينما نقرت مجموعة النقوش الأخرى على الواجهة الصخرية الغربية للقمة الوسطى إلى الجنوب من طرف الجسر الشرقي (انظر الخريطة رقم ١ واللوحات ١، ٢، ٣) .

النقش رقم (١) :

النص : ١- ت ي م

٢- ذ ب ن و

٣- د / ذ ع م ر

٤- ت ع / س ت ع ن

٥- ن ك ر ح

الترجمة : ١- تيم

٢- ذو (من آل) بن ود

٣- ذو (من قبيلة) عم رتع

٤- استعان

٥- (بالإله) نكرح

الوصف :

يتكون هذا النقش كما هو واضح من خمسة أسطر وقد نقشت حروفه بشكل غائر وسليم مما جعل قراءته سهلة ويسيرة وما احتوى عليه النقش من طلب العون أو الاستعانة بالإله نكح تجعل تصنيفه بين مجموعة النقوش العربية القديمة، ضمن نقوش الطلب والرجاء^(٣).

الدراسة :

تيم : اسم علم ورد في النقوش المعينية أكثر من خمس مرات كما ورد في النقوش الثمودية^(٤) والحضرية^(٥) وكذلك في النقوش النبطية ولكن بإضافة حرف الواو في آخر الاسم^(٦) كما هو ملاحظ في كتابة الأسماء النبطية وهذا الاسم معروف بين القبائل العربية منذ عصر ما قبل الإسلام وحتى يومنا هذا فهو في قريش وينتسب إليه رطل الخليفة الراشد أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - وهو تيم بن مرة، وهناك تيم بن عبد مناة من مضر وتيم بن شيبان من بكر وتيم بن ثعلبة من طيء وتيم اللات في الخزرج من الأنصار وتيم الله في النمر بن قاسط ومعنى تيم الله كما جاء في الصحاح عبد الله وأصله من قولهم تيمه الحب أي عبّده وذلكه، فهو تيم^(٧).

ذو بن ود : ذو في العربية من الأسماء الخمسة وهي مفرد تضاف إلى غير ياء المتكلم ومعناها صاحب وفي القرآن قوله تعالى : ﴿ذو مرة فاستوى﴾ وتستخدم في النقوش المعينية بعد اسم الشخص كأداة تسبق اسم العائلة أو العشيرة أو القبيلة التي ينتسب إليها والمعنى هنا أن تيم هذا هو من آل بن ود، وبن ود هنا يمثل اسم العائلة وربما اسم العشيرة، فالعائلة تتطور عادة إلى عشيرة ويظل أفرادها يحملون نفس الاسم، فالكاتب هنا وهو تيم لم يذكر اسم أبيه بل تحطاه إلى اسم الشهرة وهو الاسم العائلي حسب العادة المتبعة حالياً في

الجزيرة العربية والاسم العائلي «بن ود» يتكون من أداة البنوة «بن» واسم الإله المحب إله القمر عند المعينين^(٨)، وهذا النمط من الأسماء التي تنسب للإله معروفة ومنتشرة بشكل ملحوظ عند الشعوب السامية الأخرى فقد ورد في النقوش الآرامية القديمة ب ر ه د د^(٩)، وفي التدمرية ب ر ن ب و^(١٠)، وفي الصفوية ب ن ال ه ي هذا بالإضافة إلى الجماعات العربية الأخرى في جنوب الجزيرة العربية كالأوسانيين والسبئيين والحضرميين والقتبانيين، فهؤلاء جميعا يعتبرون أنفسهم أبناء للإلهة^(١١).

ذو عم رتع : «ذو» سبق شرحها و«عم رتع» اسم قبيلة وقد عرف أيضا كاسم عائلة معينية شمالية لعبت دورا بارزا في مملكة معين^(١٢) وهو اسم مركب من كلمتين «عم» و«رتع» فالأولى اسم إله معروف لكبير آلهة قبان وهو إله القمر ويرى الغول أنه إله المطر وقد ورد لفظ «عم ذو عذبه» في نقش جنوبي مما يدل على أنه إله الكلاء^(١٣) وأما الكلمة الثانية فتعني لها وتنعم والرتع الرعي في الخصب^(١٤) ويقترح كاسكل ربط كلمة رتع هذه بمعناها في الحبشية وهو الصادق الأمين، البار المستقيم^(١٥) وبذلك يكون معنى الاسم العم (الإله) الصادق بينما يقترح جوسين وسافيناك أن المعنى هنا لهذه الكلمة هو الرتع في المراعي الخصبة مما يشير إلى أن الإله عم هو إله المراعي^(١٦).

ستعن : وهي فعل ماض بمعنى استعان وقد ورد في النقوش المعينية الأخرى بهذه الصيغة^(١٧) والسين أداة تسبق عادة الأفعال في اللهجة المعينية مثل سحدث بمعنى أحدث وسقنت بمعنى قدم وهي تماثل حرف الهاء في اللهجة السبئية^(١٨) ولكن للأنصاري رأي مخالف لما ذكر بشأن استخدام حرف السين هنا فهو يعتقد أن العرب في تلك الفترة لم يحتاجوا إلى كتابة الألف وذلك لقدرتهم على البداية بالتسكين، ولعل الأنصاري محق في ذلك إلى حد ما، فنحن ما زلنا

نسمع بعض الناس في الجزيرة العربية من ينادي الأسماء محمد ومبارك وحسين وسعود ونوير. . إلخ بقوله : احمدا ، امبارك ، احسين ، اسعود ، انوير ، كما لفت الأنصاري النظر إلى أن الفعل استعان قد ورد هنا بصيغة الفعل المتعدي مع أنه من الأفعال اللازمة كما هو معروف في قواعد العربية^(١٩) ، وعلى أي حال فإن المعنى هنا أن تيم قد طلب العون من نكرح .

نكرح : اسم إلهة الشمس عند المعينين وهو اسم غريب وغامض كما أشار إلى ذلك ديتلف نلسون وهذا بخلاف اللفظ الذي يطلق على إلهة الشمس عند السبئيين وهو ذات حميم أي ذات الحرارة المتقدة^(٢٠) ويماثل نكرح عند المعينين م ك ر و آلهة الشمس عند الأشوريين^(٢١) .

تعليق : لقد نقرت أمام النص صورة إنسان يجلس على أريكة وكأنه يحمي النص من عبث العابثين مما يوحي بأنه يمثل المعبودة نكرح ومثل هذا الاعتقاد معروف فيما يبدو عند المعينين وذلك بوضع رمز الإله ود ممثلاً برسم دائرتين تمثلان القمر على شواهد القبور^(٢٢) وفكرة حماية الآلهة للنصوص نجدها أيضاً عند الأنباط الذين يسألون الآلهة معاقبة كل من يحاول المساس بالنص المكتوب سواء بزيادة أو تغيير^(٢٣) .

النقش رقم (٢) :

النص (١) ت ي م ذ ب ن ود

(٢) ذ ع م ر ت ع

الترجمة (١) تيم ذو (من آل) بن ود

(٢) من قبيلة عم رتع

الدراسة : لم يكتب هذا النقش بنفس الوضوح الذي كتب به النقش الأول ويبدو واضحا أن صاحب هذا النقش هو نفسه صاحب النقش الأول حسبما يدل عليه الاسم ويؤيد ذلك وجود رسم لصورة إنسان ومثل هذا نجده في النقش الأول غير أنه فيما يبدو نظرا لضيق المساحة على الصخرة بسبب وجود نقوش أخرى كتبت فيما نعتقد من قبل فإن تيم هذا لم يتمكن من إتمام كتابته وانتقل إلى مكان آخر مجاور لا يبعد عنه سوى بضعة أمتار ونقش النص كاملا وواضحا ونقر رسم تلك الصورة حسب الطريقة التي أرادها .

النقش رقم (٣) :

النص : أوس / ض ف ج ن

الترجمة : أوس ضفجن

الدراسة :

أوس : لغة العطاء وهو اسم مفرد معروف بين القبائل العربية ويعني عطية الإله^(٢٤) وهو من الأسماء المعروفة عند المعينين فقد ظهر في نقوشهم أكثر من ٢٢ مرة^(٢٥) كما ظهر في النقوش الصفوية^(٢٦) وكذلك في النقوش الثمودية^(٢٧) وقد ظهر في النقوش التدمرية **أوشى** بدلا من **أوس**^(٢٨) وكثيرا ما ورد اسما مركبا مقرونا باسم الإله حيث نجده مثلا في اسم كبير معين بتمنع وهو **أوس ال بن لحيعت ذو روين**^(٢٩) ونجده كذلك في نقوش لحيانة وديدانية من العباد^(٣٠) وفي النقوش النبطية ظهر باسم **أوس ال هدى**^(٣١) .

ض ف ج ن : هذه الكلمة غريبة ولم أجد لها في المعاجم اللغوية التي اطلعت عليها تفسيرا لها وقد وردت في نقش معيني آخر وجد في نفس الموقع مسبقة بالأداة ذو بعد الاسم **أوس** مما يدل على أنها اسم لعائلته أو لقبيلته

حسب مدلول هذه الأداة كما ورد اسم أو من ض ف ج ن في نقش معيني ثالث من نفس الموقع ولكن بدون استخدام الأداة ذو المذكورة^(٣٢).

النقش رقم (٤) :

النص : ع ب د ل هـ / ذ ع أ م ن

الترجمة : عبد الإله من بني عامن

الدراسة :

ع ب د ل هـ : اسم علم مركب من كلمتين هما (عبد) و(له) وهو من الأسماء النادرة في النقوش المعينية حيث لم يرد حسب علمنا إلا مرة واحدة^(٣٣) وقد ورد هذا اللفظ عند الثموديين كاسم علم^(٣٤) وجاء في الآرامية القديمة اسم مشابه له وهو ع ب د ل ت بمعنى عبد اللات^(٣٥) كما ورد مثل ذلك في التدمرية^(٣٦) أما في الصفوية فقد جاء بصيغة ع ب د ال^(٣٧) وفي الحضرية ورد ع ب د ل هـ أ^(٣٨) وكلها تحمل معنى الاسم المعروف عبد الإله أو عبد الله .
ذ ع أ م ن : عامن لابد وأن تكون اسماً لعائلة أو قبيلة وذلك لأنها مسبوقة بكلمة ذو وهي تظهر حسب معلوماتنا للمرة الأولى وإذا كانت النون الأخيرة للتعريف فربما تماثل في الاسم قبيلة عوم في العراق^(٣٩) وقد ورد لفظ عوم كاسم قبيلة في النقوش الصفوية مسبقاً بالأداة آل^(٤٠) وإذا جعلنا الفتحة فوق حرف العين فتحة ممدودة وحذفنا حرف النون من آخر الكلمة فإن الكلمة تصبح عائم وهي اسم صنم لأزد السراة^(٤١).

النقش رقم (٥) :

النص : م ع و د / ذ ب ر ن

الترجمة : معاود ذو برن

الدراسة :

مع ود : اسم علم وأصله فيما يبدو معاود بزيادة ألف ممدودة وبضم أوله وكسر آخره ومعناه الشجاع الذي لا يمل المراس وهذا الاسم (معاود) ما برح معروفا حتى الآن^(٤٢) ولا أدري ما إذا كان قد ظهر هذا الاسم في النقوش المعينية من قبل فالاسم الذي ظهر عند المعينين ع ود^(٤٣) كما ظهر اسم ع ود أل وع ود ت عند السبئيين^(٤٤). وكل هذه الأسماء مشتقة من عاد إليه يعود عودة وعودا ، وعلى أي حال فإن ما يعرفه الكاتب من هذه الأسماء في الوقت الحاضر في وسط الجزيرة العربية وشمالها هو عودة وعواد بتشديد الواو كلاهما للمذكر.

ذو برن : ذو أداة النسب إلى العائلة أو القبيلة كما سبق شرحها وبرن اسم العائلة أو القبيلة التي ينتسب إليها معاود المذكور وقد ورد لفظ برن كاسم علم في النقوش العربية القديمة^(٤٥) كما ورد لفظ ذات برن كأحد أسماء آلهة الشمس عند السبأيين^(٤٦).

النقش رقم (٦) :

النص : ت أل

ي فع ن

الترجمة : تال (من قبيلة) يفعان

الدراسة :

ت أل : اسم علم اشتق من التؤلة بمعنى الداهية وهو ابن الأعرابي^(٤٧) وقد ورد في النقوش الصفوية والتولة^(٤٨) بكسر التاء وفتح الواو ورد ذكرها في الحديث عن الرقي والتهايم التي نهى عنها الرسول ﷺ وهي من السحر^(٤٩) والتال صغار

النخل وفسلاتها . واحدها تالة ومحمد بن أحمد بن تولة محدث^(٥٠) .

ي ف ع ن : يفعان اسم عائلة أو قبيلة معينة ورد في ثلاثة وعشرين نقشا معينيا وأربعة نقوش لحائية نشرها جوسين وسافيناك ضمن النقوش المكتشفة في العلا^(٥١) كما ورد هذا الاسم أيضا في أربعة نقوش معينة أخرى وجدت في هذا الموقع الذي وجد فيه هذا النقش^(٥٢) وكان ثلاثة من أفراد هذه العائلة أو القبيلة على الأقل قد تولوا منصبا كبيرا (والي أو رئيس جالية) معين في ديدان^(٥٣) مما يدل على أهمية الدور الذي لعبته هذه القبيلة في الحياة السياسية والاجتماعية في ديدان .

النقش رقم (٧) :

النص : ع و ض ل هـ .

ذ ع م ر ت ع .

الترجمة : عوض الله أو عوض الإله من قبيلة عم رتع .

الوصف : نقر هذا النقش في الركن الأسفل للصخرة عن يمين النقوش ٣ و ٤ وهـ وأحرفه واضحة وسهلة القراءة باستثناء الحرف الرابع الذي ربما يكون جيما فإن كان كذلك فالقراءة الصحيحة تصبح حينئذ عوض جاه ولكن نظرا لعدم ظهور هذا الاسم في النقوش المعينية الأخرى حسب معلوماتنا فإننا نرجح القراءة الأولى .

الدراسة :

ع و ض ل هـ : عوض اسم علم ويعني بدل أو خلف وهو اسم معروف ومنتشر إلى يومنا هذا وقد ورد في النقوش الشمودية^(٥٤) واللحيانية^(٥٥) كما ورد

لفظ عوض بتسكين الواو عند ابن الكلبي كاسم صنم لبكر بن وائل^(٥٦) وقد ورد في هذا النقش المعيني مقرونا بحرفي اللام والهاء : ل هـ ! التي يعتبرها الباحثون بمعنى الله ، والمعروف أن لفظ ل هـ ورد في عدد من النقوش الشمالية^(٥٧) لذلك فإن اسم عوض الله يعني أن العوض أو الخلف جاء من الله ، لذلك فإنه من المحتمل أن صاحب الاسم قد ولد بعد فقدان أخيه ففرح والداه به فسمياه عوض الله وهذا الاسم ومثله عوض الكريم ما برح معروفا إلى يومنا^(٥٨) .

ذ م ر ت ع : عم رتع ، اسم لعائلة أو قبيلة معينية يبدو من ورود اسمها في عدد من النقوش المكتشفة في العلا أنها من أكبر الأسر أو القبائل المعينية القاطنة في ديدان فقد ورد اسمها في العلا فيما لا يقل عن ست عشرة مرة^(٥٩) من ضمنها خمسة نقوش أخرى وجدت في هذا الموقع فقط^(٦٠) .



- (١) انظر النص اللحياني رقم ٤١ المنشور في :
A. Jaussen and R. Savignac, Mission Archeologique en Arabie vol. II (La Soci-
ete des Fouilles Archeologiques, Paris, 1914),p
- وانظر قراءته بالعربية الحالية في :
عبد الرحمن الطيب الأنصاري وآخرون، مواقع أثرية وصور من حضارة العرب في المملكة العربية
السعودية العلا-الحجر (جامعة الملك سعود، ١٩٨٤م)، ص ١٤ .
- (٢) A.A Nasif, Al Ula, An Historical and Archaeological survey with Special Refer-
ence to its Irrigation System (King Saud Univ., Riyad, 1988), PP. 22-4
- (٣) تقسم نقوش المسند الجنوبي إلى خمسة أصناف، مثل نقوش العبادات ونقوش المعاملات ونقوش
المنشآت العامة والخاصة وغيرها وللمزيد حول هذا الموضوع انظر يوسف محمد عبد الله «عم
تحدثت النقوش اليمنية القديمة» النقائش والكتابات القديمة في الوطن العربي (تونس، المنظمة
العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٨م) ص ٦٤ - ٨٤ .
- (٤) G. Harding. **An Index and concordance of pre-Islamic Arabian Names and
Inscriptions** (Toronto: Near and Midle East Series 8, 1971), p.141
- (٥) S. Abbadi., **Die personennamen der Inschriften aus hatra** (Univesitat zu Tub-
ingen, 1982), P. 173
- (٦) J. Cantineau., **Le Nabateen** (Paris: Librairie Ernest Leroux, 1930), P. 155
- (٧) إسماعيل بن حماد الجوهري. **الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، أجزاء تحقيق أحمد
عبد الغفور عطار، ج ٥ (القاهرة، ١٩٨٢) مادة تيم .**
- (٨) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٦ (بيروت : دار العلم للملايين، مكتبة
النهضة، ١٩٧٦م) ص ٢٩٢، انظر كذلك :**
- G. Ryckmans., **Les Noms Propres sud smitique** (Lourain: Bibliothique du
Museonz, 1934 - 1935), P.10
- (٩) M. Maraqtan. **Die Semitischen Personennamen in den und alt- Reichsara-
maischen inschriften aus Vorderasien** (Zurich: Georg olms Verlag, 1988).
P.143
- (١٠) J. Stark. **Personal Names in Palmyrene Inscriptions**, (Oxford: The Clarendon
Press, 1971), P.79
- (١١) Harding, P. 118.

- (١٢) لقد كان أحد أعضائها و هـ ب ال من العاملين في البلاط الملكي انظر:
A. Jaussen, and R. Savignac., Vol. I, (Paris: 1909)
- (١٣) انظر محمد عبدالقادر باقيقه، كريستيان روبان، «نقش أصبجي من حصي» ريدان (١٩٧٩) ص ١٧ وللدكتور عبد الرحمن الأنصاري، ملاحظات خاصة سجلها للكاتب يعتقد فيها أن سبب القول بأن عم هو إله المطر أو إله الكلا، إنها جاء من كلمة رتغ لا لأن كلمة عم نفسها تدله على هذا المعنى، فقد وصف عم بأوصاف أخرى مثل عم يثع وفي اعتقاد الأنصاري أن عم تعني الإله القريب لقراءة العم للإنسان.
- (١٤) في العربية رتعت الماشية إذا جاءت وذهبت إلى المراعي انظر أبا بكر محمد حسن بن دريد الأزدي البصري، جهرة اللغة ج ٣ (بيروت: دار صادر ١٣٤٥هـ) ص ١٥٢.
- (١٥) W. Caskel., *Lihyan und Lihyanisch.*, (Arbeitsgemeinsch - aft für Forschung des Landes Nordrhein - Westfalen)
Heft 4, Abh., Cologne und Opladen (1953), p. 143.
- انظر أيضا
- W. Leslau., *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic) with an index of Semitic root.*, (Wiesbaden: OHO Harrassowitz, 1987), p. 47
- (١٦) Jaussen and Savignac, Vol. II, PP. 260 - 1
- (١٧) J. Biella., *Dictionary of Old South Arabic: Sabaeen Dialect.*, (Chico: Scholars Press, 1982), PP. 358 - 9
- (١٨) أ. ف. ل. بيستون، «لغات النقوش اليمنية القديمة نحوها تصريفها» في مختارات من النقوش اليمنية القديمة (تونس: المنظمة العربية للثقافة والعلوم، ١٩٨٥م) ص ٨٩.
- (١٩) عبد الرحمن الأنصاري، أستاذ الآثار في جامعة الملك سعود بالرياض، ملاحظات سجلها للكاتب بصفة خاصة على مسودة البحث.
- (٢٠) د. نلسون وآخرون، التاريخ العربي القديم، ترجمه واستكمله فؤاد علي (القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٨) ص ٢١٧.
- (٢١) Rylmans, P.22، وانظر أيضا جواد علي، ج ٦، ص ٣٠٠-٣٠١.
- (٢٢) عبد الرحمن الطيب الأنصاري، «قرية» الفاو صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية (جامعة الرياض، ١٩٨٢) ص ٦٦.
- (٢٣) Jaussen and Savignac, Vol. I, Nab. No. 19، وانظر كذلك عبد الرحمن الأنصاري وآخرون، مواقع أثرية، ص ٣٣.
- (٢٤) جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ج ١ (بيروت، دار صادر ١٩٥٥) ص ١٢٩.
- (٢٥) Harding, Index, P.84
- عبد الرحمن الطيب الأنصاري «كتابات من قرية الفاو» مجلة كلية الآداب - جامعة الرياض،

- F. Winnett, and G. Harding, **Inscriptions from Fifty Safatic Cairns**, (Toronto: (٢٦)
Near and Middle East Series, 1976) Nos: 2181, 1184
- A. Van den Branden., **Les Inscriptions Thamoudeennes** (Louvain: 1950), PP. (٢٧)
227, 267
- Stark, P.66 (٢٨)
- محمد عبد القادر بافقيه، وكريستيان روبان «نقش اصبحي من حصي»، ريدان ٢ (١٩٧٩م) (٢٩)
ص ١٩ .
- F. Winnett, W. Reed., **Ancient Records From North Arabia** (University of To- (٣٠)
ronto press, 1970), p. 125.
- Cantineau, P. 58 (٣١)
- Nasif, Plates XXVI and XXVII (٣٢)
- Harding, **Index**, P.400 (٣٣)
- محمود محمد الروسان، القبائل الثمودية والصفوية: دراسات مقارنة (الرياض: عمادة شئون (٣٤)
المكتبات - جامعة الملك سعود، ١٩٨٧م) ص ٤٢٥ .
- Maraqten, P. 192 (٣٥)
- Stark, P. 102 (٣٦)
- Winnett and Harding, No: 961 (٣٧)
- Abbad, P. 139 (٣٨)
- عمر رضا كحالة، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة ج ٥ (بيروت: مؤسسة الرسالة، (٣٩)
١٩٨٥م) ص ٨٧ .
- الروسان، ص ٣٤١ . (٤٠)
- ابن الكلبي (هشام بن محمد السائب) كتاب الأصنام (القاهرة، الدار القومية، ١٩٦٤م) (٤١)
ص ٤٠ .
- الجوهري، ج ٢، ص ٥١٤ . (٤٢)
- Y. Abdallah, **Die Personenna-** ويطابق الاسم العربي العمود انظر (٤٣)
men: in al-Hamadan's al-Iklil Un Parallelen in den Allsu Arabischen
Inscriften: ein Beitrag zur jemeniti schen Namengebung, Tübingen: Inaugu-
ral Dissertation (1979), p. 79.
- Harding, **Index**, P. 447. (٤٤)
- حيث وردت مرتين في القتبانية والصفوية ومرة واحدة في الليحانية والثمودية والمعينية والسبئية (٤٥)
والحضرمية انظر: Harding, **Index**, p. 103 .
- د. نلسون، ص ٢١٧ (٤٦)

- (٤٧) ابن منظور، ج ١١، ص ٧٦ مادة تال .
- (٤٨) Harding, Index, p. 127 سليمان الذيب، نقوش صقوية جديدة من دار الجوف للعلوم تحت النشر.
- Winnett and Reed, p.121.
- (٤٩) أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، غريب الحديث، ج ٢ (دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦ ص ١٩٠ .
- (٥٠) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط (مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٧ م، ص ١٢٥٥ .
- (٥١) Harding, Index, P. 680.
- (٥٢) Nasif, Plates: XXVII, XXXVII, XXXIX.
- (٥٣) Repertoire Deplgrphie Semitique, Nos: 3022: 1, 3346:8.
- (٥٤) Ryckmans, P. 161.
- (٥٥) Harding, Index, P. 448.
- (٥٦) انظر الجوهري، ج، ص ١٠٩٣ .
- (٥٧) مثل اسم العلم ب د ل ه الذي ورد في النقوش الصقوية والثمودية، انظر Harding, Index, P. 400.
- (٥٨) ويتضح ذلك من الاطلاع على قائمة الأسماء في دليل هاتف الرياض عاصمة المملكة العربية السعودية لعام ١٩٩٠/١٩٩١ م.
- (٥٩) Harding, Index, P. 437.
- (٦٠) Nasif, Plates, XXIV, XXV, XXVII, XXXVI - XXXVII.

(*) يشكر الكاتب كلا من الدكتور عبد الرحمن الأنصاري عميد كلية الآداب وأستاذ الكتابات العربية القديمة في قسم الآثار والدكتور سليمان عبد الرحمن الذيب أستاذ الكتابات العربية القديمة المساعد في قسم الآثار أيضا بجامعة الملك سعود على قراءتهما لهذا البحث .

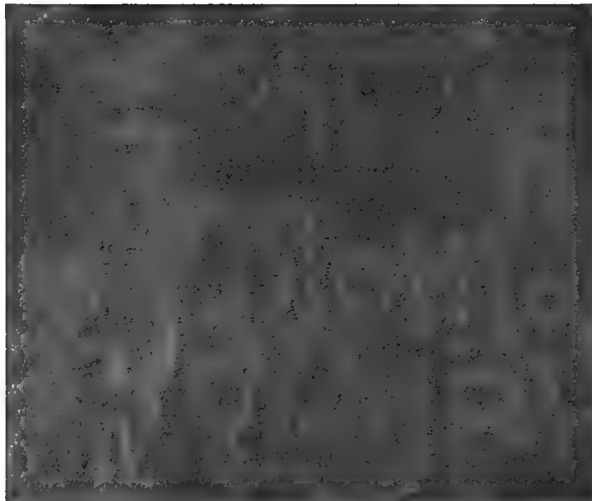


خريطة الملا وموقع مدينة ديدان القديمة



لوحة (٢)

صورة لجبل الحورية المطل على تلة الجهاد، وتوجد النقوش موضوع الدراسة
بين القمة الوسطى والقمة الغربية على اليسار في الصورة.




لوحة (٢)



لوحة (٣)

89X
 047H
 780H1d
 10X410T
 7157



نقش ۱

89X
 047H
 780H1d
 10X410T

ق ۲

78000
 0000H

ق ۷

89X
 047H
 780H1d
 10X410T

ق ۹

خصائص مناطق الالتحام الحضري بالسعودية مع دراسة خاصة لحالة «الهفوف - المبرز»

د. صلاح عبد الجابر عيسى

تعود فكرة هذه الدراسة إلى أوائل سنة ١٩٨٥م (١٤٠٥هـ) حينما أشرف الباحث على رحلة جغرافية من كلية العلوم الاجتماعية بالرياض إلى منطقة الأحساء، وكان من اللافت للنظر أن حضر المنطقة يتألف من مدينتين متقاربتين جدا هما الهفوف والمبرز، أوضحت الدراسة الميدانية التهامهما في عدد من المواضيع، وحيال ذلك، تم إدراك أهمية تناول الظاهرة بالدراسة والتحليل، وجمع بعض البيانات والملاحظات الأولية عنها، ثم كان أن عاد الباحث إلى المنطقة في أواخر سنة ١٩٩٠م، مما أحيى الفكرة السابقة، وأتاح إمكانية المعاشة المباشرة للظاهرة، ورصد أبعادها وتحليلها.



وبمراجعة خرائط مدن المملكة العربية السعودية، فيما أصدرته وزارة الشؤون البلدية والقروية سنة ١٤٠٧ هـ^(١) اتضح وجود حالات أخرى من تجمع الحضر واقترابه أو التحامه، أوضحها ما بين مدن الدمام والظهران والخبر بالمنطقة الشرقية، وما يوجد في مدينة الرياض واتصالها الحضري بالدرعية في المنطقة الوسطى، ثم في حالة قرية الشبه من الالتحام الحضري تتمثل بمدينة سكاكا ومجمع القارا واللقائط في منطقة الجوف بشمال المملكة العربية السعودية، مما حدا بالباحث إلى توسيع قاعدة الدراسة لتشمل جميع حالات الالتحام الحضري وأشباهاها بالمملكة، مع إعطاء أهمية خاصة لحالة الهفوف والمبرز.

وتركز الدراسة الحالية على مناطق الالتحام الحضري، وهي المناطق المتوالدة عن نمو عمران مدينتين متقاربتين في اتجاهين متقابلين إلى أن يحدث الاتصال والالتحام العمراني، أي أن تلك المناطق كانت فيما مضى بمثابة مساحات فاصلة بين عمران مدينتين أو أكثر، ثم امتلأت تلك المساحات بأشكال من النمو العمراني، تختلف باختلاف ظروف المدن النامية من حيث موقعها وموضعها وإمكانات توسع عمرانها، فضلا عن أقدارها الحجمية والوظيفية، وطبيعة العلاقة القائمة بين تلك المدن؛ وتتلور أشكال العمران بتلك المناطق المتميزة من خلال تمييز وتحليل الأنماط التفصيلية لاستخدام الأرض بها، وهذا يمثل صلب الدراسة الراهنة. بمعنى آخر، فإن الدراسة لا تتناول مناطق المدن المتلاحمة من خلال منهج نمطي في جغرافية الحضر، وإنما تتناول مناطق الالتحام بين المدن بهدف تحليل نمط الاستخدام العمراني ومرفولوجية الالتحام، وردها إلى أسبابها وعواملها مع محاولة تقويم الظاهرة في واقعها ومستقبلها. وعلى ذلك فإن خرائط نمو العمران وتركيبه واستخداماته في المناطق المدروسة تجسد الظاهرة في أهم عناصرها.

ولقد جمع الباحث المادة العلمية للدراسة من عدة مصادر هي :

١ - الدراسات السابقة، سواء المنهجية، وهي ليست كثيرة، أو ما يتصل بالمدن السعودية، وهي متعددة، فقد صدرت أكثر من دراسة عن مدينة الرياض، أهمها دراسة عبد الرحمن الشريف سنة ١٩٧٥ م^(٢)، وعبد المجيد داغستاني سنة ١٩٨٥ م^(٣)، كما أجريت عن السكن بمنطقة الدمام الحضرية دراسة لعبد الله الشيعبي سنة ١٩٧٣ م ضمن تناوله للتنمية بالمنطقة الشرقية^(٤)، وقد أصدر فيدال دراسته عن واحة الأحساء سنة ١٩٥٤ م، ونقلها السبيعي من الإنجليزية إلى العربية سنة ١٩٩٠ م^(٥)، كما درس العلاوي سنة ١٩٧٦ م أثر استخراج البترول على عمران واحة الأحساء^(٦)، ودرس عبد الرحمن العمير العمران الريفي بالواحة ذاتها سنة ١٩٨٨ م / ١٤٠٨ هـ^(٧)، هذا فضلا عما صدر من تقارير فنية عن مخططات التنمية الحضرية بالمدن السعودية الكبرى - ومنها الرياض والدمام - أعدتها بيوت خبرة عالمية بإشراف وكالة وزارة الشؤون البلدية والقروية للتخطيط بدءاً من ١٣٨٨ هـ حتى السنوات الأخيرة.

٢ - الخرائط، وبصفة خاصة خرائط نمو المدن وتركيبها العمراني، وقد نشرت بعضها في ثانيا الدراسات السابقة وإن كانت لم تُعَدَّ تعبر عن الواقع القائم حالياً، كما جمعت خرائط المدن السعودية من أطلس أعدته وزارة الشؤون البلدية والقروية عن الوضع في سنة ١٤٠٧ هـ، متضمناً بعض الحقائق الأساسية عن تلك المدن، وتُعَدُّ الخرائط التي أعدها ونشرها الفارسي سواء في صورة منفردة أو مجمعة في أطلس ودليل وطني للسعودية سنة ١٩٨٩ م / ١٤٠٩ هـ^(٨)، من أوضح وأحدث ما يفيد في دراسات المدن

السعودية وخاصة الكبرى، إذ لم يُنشر خرائط تفصيلية عن الهفوف والمبرز، أو عن سكاكا.

٣- الدراسة الميدانية :

اختصت الدراسة الميدانية بحالة عمران مدينتي الهفوف والمبرز ومنطقة الالتحام بينهما، فهي المقصودة أساساً بالدراسة التفصيلية من جانب، كما أن نصيبتها من دراسات وتقارير تخطيط المدن محدود، هذا بالإضافة إلى أن النمو الحضري السريع في المدن السعودية عموماً يغير من الأوضاع القائمة خلال فترات قصيرة مما يستلزم ملاحقة الدارس له بالعمل الميداني. وقد أجرى الباحث الدراسة الميدانية في شهري ديسمبر ١٩٩٠ ويناير ١٩٩١م وتضمنت الإجراءات والإنجازات التالية :

- إعداد خريطة لأحياء مدينتي الهفوف والمبرز كأساس لمتابعة مراحل النمو والتوسع وتوزيعات خصائص العمران، وذلك من خلال الرفع المباشر لحدود الأحياء والتي لم تظهر على خرائط من قبل كما لم تُسمَّ على الطبيعة، خاصة الأحياء الجديدة، وبصفة أخص في المبرز.
- تحديد الأحياء القديمة بالمدينتين، وقياس ورفع منطقتي القلب التجاري وتوسعاته فيهما.
- تحديد منطقة الالتحام الناجمة عن النمو العمراني الحديث بين المدينتين، ورفع حدود الأحياء المكونة لها، وكذلك الأقسام المتميزة داخل تلك الأحياء.
- حصر خصائص العمران في منطقة الالتحام بين المدينتين وأهمها :
 - توزيع مساحات الأراضي الفضاء داخل الأحياء.

● محاور الالتحام ممثلة في خطوط وشبكات الطرق والشوارع الرئيسية .

● أنماط استخدام الأرض بمنطقة الالتحام .

● أنماط المباني في منطقة الالتحام .

واتبع أسلوب الحصر الشامل في المتغيرات الثلاثة الأولى ، وأسلوب العينة العشوائية في حصر أنماط المباني ، حيث اختيرت منطقة داخل كل حي وتم حصر وتصنيف أنماط المباني بها .

— تحديد بعض أبعاد علاقة التفاعل والاعتماد بين مدينتي الهفوف والمبرز من خلال استبانة عن اتجاهات وأهداف التحركات اليومية للسكان بين المدينتين ، طُبِّقَت على أعداد من طلاب كلية الشريعة بالهفوف وبعض الأفراد المختارين عشوائيا من سكان المدينتين .

وسوف تأتي عناصر الدراسة الحالية وفق السياق التالي :

* نظرة أصولية للمجمعات الحضرية ومناطق الالتحام .

* مناطق الالتحام الحضري في السعودية وخصائصها .

* دراسة تفصيلية لحالة الهفوف والمبرز .

* نتائج الدراسة .

أولا - نظرة أصولية للمجمعات الحضرية ومناطق الالتحام الحضري :

المجمع الحضري من المصطلحات التي أدخلت في مجال جغرافية الحضر للتعبير عن إحدى ظاهرات النمو المدني الضخم ، مثلها في ذلك مثل المدينة الميتروبوليتانية Metropolis ، والمدينة العملاقة Megalopolis^(٩) ، ويُعزَى إطلاق مصطلح المجمع الحضري إلى باتريك جيدس P.Geddes وذلك على المدن التي

تتصل مناطقها المبنية ببعضها البعض، ونحت لها كلمتين: conurbation و conglomeration. وليس بالضرورة أن يقترن ظهور المجمع الحضري - كما قد يتصور - بضخامة مساحته أو سكانه، بل العبرة باتصال المناطق المبنية للمدينتين^(١٠).

وتميز بيجو - جارنييه، Beaujeu-Garnier وشابو Chabot بين نوعين من المجمعات الحضرية حسب كيفية حدوث الاتصال ومدى نفوذ المدن المتصلة على بعضها البعض، نوع يختص بمصطلح Conurbation حيث ينشأ التجمع من مدينتين - أو أكثر - متقاربتين، تنموان في اتجاه بعضهما البعض إلى أن تتصلا، دون أن تغطي إحدى المدن الداخلة في المجمع على المدن الأخرى تماما، وإن كان ذلك قد يحدث في فترات لاحقة. أما النوع الثاني فيختص بمصطلح agglomeration، ويعني المجمع الحضري الذي تسيطر فيه إحدى المدن على سواها بحيث تتحول الأخيرة إلى مجرد تابع لمدينة مركزية مهيمنة في هذا المجمع^(١١).

وأيا ما كان نوع المجمع الحضري فإنه لابد من توافر بعض السمات التي تضفي عليه هذه الصفة^(١٢)، فضلا عن السمة المحورية المتمثلة في اتصال المناطق المبنية اتصالا كليا أو جزئيا قد تتخلله بعض النطاقات الريفية المحدودة الفاصلة، وأهم هذه السمات:

- وجود علاقات متبادلة واهتمامات ومشكلات مشتركة بين مدن التجمع.
- ارتباط أجزاء المجمع الحضري بشبكة نقل ومواصلات ميسرة.
- اشتراك في المرافق والخدمات الحضرية العامة.
- التنسيق والتنظيم المشترك للاستفادة من المساحات الخضراء بين مدن

المجمع وتنميتها .

— التنسيق بين سلطات الأمن في مدن المجمع الحضري .

ومن أوضح أمثلة المجمعات الحضرية الكلاسيكية ، مجمع لندن الكبرى الذي يتألف من مدينة لندن بالإضافة إلى ٣٢ حيًا boroughs كل منها بمثابة مدينة تتمتع بحكم ذاتي ، ومساحة لندن الكبرى نحو ١٥٨٠ كم^٢ ، أقل أقسامها مساحة مدينة لندن ذاتها وأكبرها مساحة بروملي Bromley (٢ ، ١٨٣ كم^٢) ثم هارفنج Harving (٧٥ ، ١٠٨ كم^٢) (١٣) .

أما مجمع نيويورك الكبرى فمساحته ٤ ، ١٢٨ كم^٢ ويتألف من خمسة أحياء كبرى : Bronx, Brooklyn, Manhatan, Queens ، وجزيرة Staten (١٤) .

ويقع مجمع طوكيو - يوكوهاما على خليج طوكيو في اليابان وهو أكبر مجمعاتها الحضرية (١٥) ، وتبلغ المسافة بين وسطى المدينتين نحو ٢٦ ، ٢ كم .

أما القاهرة الكبرى فتبلغ مساحتها ٦٨٥٠٠ فدان (٢٨٧٧ كم^٢) يحتل العمران نحو ٩٠ ، ٥ ٪ (٢٦٠ ، ٤) كم^٢ ، بينما تشغل الأراضي الصحراوية والتلال ٥٨ ، ٧ ٪ ، والأراضي الزراعية ٣٠ ، ٥ ٪ (١٦) ، ويفصل مجرى النيل بين شطري المنطقة الشرقي والغربي ، كما تبلغ المسافة بين وسط القاهرة وشبرا الخيمة في الشمال نحو ٥ ، ٢٥ كم .

ومنطقة الالتحام الحضري قطاع في المجمع الحضري يتميز بينية الموقع ، وبكثير من التجانس في ظروف الموضع ، فهي تمتد فيما بين الكتلتين القديمتين للمدينتين الملتحمتين ، وتشكل جزءاً من النسيج العمراني لهما ، وعادة ما تكون ظروف جذب التوسع العمراني على حساب تلك المنطقة ظروفًا متشابهة على اعتبار أنها كانت منطقة اتصال أرضي قبل أن تصبح منطقة اتصال حضري ناتجة

عن النمو العمراني .

ويتحدد أوسع امتداد لمنطقة الالتحام الحضري بالمسافة بين مركزي المدينتين الملتحمتين ، والمركز هنا ليس الهندسي للكتلة الحالية ، وإنما هو النواة التي انطلقت منها عملية النمو الحضري بأي نمط وفي أي اتجاه ، ويتمثل أضيق امتداد للمنطقة في حزام التماس المباشر الذي تشرف فيه أبنية كل مدينة على أبنية المدينة الأخرى ، ويقع في وسطه خط أو حد الفصل الإداري - إذا كان موجودا - والذي قد يمثله شارع أو مساحات فضاء تتخللها أبنية مبعثرة .

وفما بين أوسع وأضيق امتداد يمكن تحديد منطقة الالتحام الحضري بربطها بفترة أو زمن مشترك لنمو عمران المدينتين ، وعادة ما يكون لتلك الفترة دلالة كبيرة في مسار النمو الحضري ، مثل فترة الطفرة الاقتصادية التي أثرت على النمو الحضري والتنمية الشاملة بالمملكة العربية السعودية بدءا من سنة ١٩٧٦م في أعقاب حرب أكتوبر ١٩٧٣م . ولمنطقه الالتحام الحضري تميّز تركيبي ومرفولوجي في النسيج العمراني للمدن الملتحمة أو المجمعات الحضرية ، وهذا التميز يدعو الجغرافي إلى تبين حجمه ونمطه وعوامله وخصائصه . وهناك ثلاثة اتجاهات منهجية يمكن أن يسلك الجغرافي بعضها لدراسة وتحليل التركيب والمرفولوجية الحضرية وهي^(١٧):

* منهج تحليل الشكل ، ويستعين بالأسلوب الكمي للكشف عن نمط الشكل والمتغيرات الأساسية المؤثرة فيه .

* المنهج السلوكي وصناعة القرار ، ويعنى بإبراز ظروف اتخاذ القرارات المؤثرة على الخطة والتركيب الحضري سواء منها ما يتعلق بالمالك أو الممولين أو المخططين إلخ .

* منهج تطور النطاق الهامشي ، ويهتم بتأثير عامل التطور على الطريقة التي

تم بها البناء أو التعمير، وتطور حجم العمران المنشأ عبر الزمن .

والدراسة الحالية تمزج بين المنهجين الأول والثالث في تحليل مناطق الالتحام الحضري بالسعودية، وعلى ذلك يصبح من الأهمية بمكان التركيز على العناصر التالية :

— ظروف موضع المنطقة التي كانت تفصل بين المدينتين .

— تطور حركة واتجاه عملية الالتحام الحضري .

— خصائص استعمالات الأرض بمنطقة الالتحام، أو مكونات الالتحام (أبنية - طرق - فضاء) .

— طبيعة العمران في منطقة الالتحام بين العشوائية والتلقائية والتخطيط .

— نتائج وآثار عملية الالتحام .

وفيما يتعلق بطبيعة عمران منطقة الالتحام فهناك مجموعة من الافتراضات لتلك الطبيعة : فقد يكون العمران مجرد تجمعات من العشش والمباني العشوائية المتواضعة على هامش المدينتين، وقد يكون سكناً راقياً أنشئ بطريقة تلقائية، أو عبارة عن أحياء مخططة من قِبل الجهات المعنية، كما قد يكون العمران أبنية خدمات ومرافق عامة، أو مخازن وأنشطة تجارية أو مشروعات صناعية، وقد يكون خليطاً من كل ما سبق .

وبالنسبة لنتائج وآثار عملية الالتحام فإن بعضها ينعكس على المناطق القديمة بالمدينتين وبصفة خاصة على وسطيهما التجاريين وما يطرأ عليهما من توسع قد يكون في اتجاه منطقة الالتحام، وبعضها ينعكس على العلاقات الحضرية بين المدينتين ممثلة في حركة العمل والسكن والتسويق والحصول على الخدمات، والبعض الثالث يظهر على هيئة مشكلات إدارية وتخطيطية مرتبطة بحدوث الالتحام .

وتبدو آثار ونتائج الالتحام الحضري على منطقة الالتحام ذاتها من خلال تقييمها ضمن النظام الحضري للمدينتين الملتحمتين، وهناك بعض الافتراضات لهذا التقييم:

- فقد تكون منطقة الالتحام مجرد التقاء لنظامين حضريين - أو أكثر - غير مترابطين.
 - وقد تكون جزءاً من نظام حضري متكامل قوامه المدينتان الملتحمتان.
 - وقد تصبح منطقة الالتحام نظاماً حضرياً متميزاً بين نظامي المدينتين وذلك إذا ما تحولت تلك المنطقة إلى مدينة بينية لها ذاتيتها الحضرية.
- وفي ضوء هذا التقييم تتكون رؤية الباحث لمستقبل منطقة الالتحام الحضري بصفة خاصة، وللمجمع الحضري بصفة عامة.

ثانياً - مناطق الالتحام الحضري في السعودية وخصائصها.

اتضح من مراجعة خرائط أطلس المدن السعودية لسنة ١٤٠٧هـ، والخرائط اللاحقة عليه، أن الالتحام الحضري وأشباهه يتمثل في أربع حالات هي:

شكل (١)

- مدينة سكاكا، وما يجاورها من تجمعات عمرانية، تمثل شبه التحام حضري، وتقع في منطقة الجوف بشمال المملكة العربية السعودية.
- مدينة الرياض، عاصمة المملكة، وتمثل نمواً عمرانياً طاعياً التحم بعمران مركز حضري قديم هو الدرعية.
- المجمع الحضري الثلاثي، الدمام - الظهران - الخبر، على ساحل الخليج العربي، وقد اتخذ - مُثَلاً في الدمام - مقراً حديثاً لإمارة المنطقة الشرقية بالسعودية.



— المجمع الحضري . الثنائي ، الهفوف — المبرز ، وهما مدينتان قديمتان نسبيا يمثلان أهم تجمع حضري بمنطقة الأحساء ، والهفوف مقر إمارتها .
وسوف نعرض لخصائص مناطق الالتحام الحضري في الحالات السابقة ، بترتيبها المدون حيث إنه ينظمها في تسلسل من البساطة إلى التركيب . كما سيخصص لحالة الهفوف — المبرز — مبحث خاص .

أ) الالتحام شبه الحضري حول مدينة سكاكا :

مدينة سكاكا هي مقر إمارة منطقة الجوف ، وتقع على دائرة عرض ٢٩ , ٥٩ ° شمالا وعلى خط طول ١٢ , ٤٠ ° شرقا ، وتتخذ موقعا على طريق القرىات - تبوك المدينة المنورة ، فوق أرض مستوية نسبيا ذات امتداد شمالي جنوبي ، يحدها النفود من الشرق ، وهضاب ومرتفعات جبلية من الغرب ، وتتوافر في أرضها المياه الجوفية للزراعة .

وبالنسبة للعمران ، يذكر أن المدينة كانت في القديم قرية صغيرة ، ثم أصبحت مدينة وقاعدة للمنطقة منذ عام ١٣٧٠ هـ وأنشئ مطار في الجهة الجنوبية منها^(١٨) ، وقد حظيت سكاكا بنصيبها من التنمية العمرانية ، فقامت بجانب المدينة القديمة ذات المباني الطينية والشوارع الضيقة مدينة جديدة تدعى سكاكا الجديدة تتميز بالمباني الحديثة والشوارع الواسعة والمرافق الحكومية والمراكز التجارية^(١٩) ، وأصبحت المدينة بهذا الوضع تمتد امتدادا طويلا شماليا جنوبيا في نحو ٨ كيلومترات (خريطة شكل ٢) .

أما صفة الالتحام شبه الحضري التي أطلقت على الحالة المدروسة ، فذلك لوجود قرية القارا جنوب سكاكا ، وقرية اللقائط في شمالها الشرقي وهما على شبه اتصال وثيق بكتلة عمران سكاكا . والقارا هي ثالث أكبر مركز عمراني في الجوف

وكان يفصلها عن الكتلة القديمة لسكاكا نحو ١١ كم^(٢٠)، وهي مقر واحد من أكبر المجمعات القروية بالمنطقة . وتقع قرية اللقائط شرق الطرف الشمالي لسكاكا، ولا تزيد المسافة بين كتلتيهما القديمتين عن كيلومترين، وتمتد مستطيلة من الغرب إلى الشرق بامتداد حدائق نخيلها^(٢١). ومع هذا الاعتبار القروي لكل من القارا واللقائط إلا أن أطلس المدن السعودية قد أدخلها ضمن النسيج العمراني لمدينة سكاكا^(٢٢) التي أصبحت بهذه الإضافات تمتلك نطاقا عمرانيا طوله نحو ٢١ كم ومتوسط عرضه نحو ٣ كم وفي محور جنوبي شمالي ثم يتحول إلى غربي شرقي .

أما منطقة شبه الالتحام فيما بين سكاكا والقارا فأهم ما يميزها :

- وجود منطقة تلية رملية شمال قارا هي التي أعطتها التسمية ظلت لفترة طويلة حاجز فصل بينها وبين سكاكا .
 - انتشار مساحات زراعية تخصص حاليا لإنتاج القمح وكانت من قبل للشعير .
 - امتداد مخططات التوسع العمراني لسكاكا الجديدة صوب الجنوب ، فضلا عن مخططات محدودة شمال القارا .
 - محور الطريق التي تربطها ويتراوح عرضها بين ٤٠ - ٣٠ مترا ، بالإضافة إلى شوارع رئيسة تتخلل مخططات التوسع العمراني .
 - أراضٍ فضاء رملية وحجرية تكثر في الجانبين الشرقي والغربي .
- وفما بين سكاكا واللقائط توجد منطقة شبه التحام قوامها مباني سكنية ، وبعض المباني الخدمية بالإضافة إلى مساحات زراعية وأراضٍ فضاء ، ويربطهما طريقان يتراوح عرضهما بين ٣٠ - ٢٠ مترا . تقوم حولهما حاليا أبنية حديثة متعددة الاستخدام .



مدينة سكاكا وقريتي قاراً
والقائبط (شبه الالتحام حضري يقضي)

الكتلة المبنية القديمة

خططات التوسع العمراني

مساحات خضراء

خطوط كتور

عن أطلس المدن السعودية، الوضع الراهن سنة ١٤٠٧ هـ

شكل (٢)

ب) الالتحام الحضري بين الرياض والدرعية :

تقع مدينة الرياض على دائرة عرض ٢٤, ٤٢° شمالاً وخط طول ٤٦, ٤٢° شرقاً، في موقع يكاد يتوسط المملكة مساحةً وطرقاً نقل، وفي موضع على هضبة نجد بارتفاع نحو ٦٠٠ متر فوق سطح البحر، وتشرف حالياً على الضفة الشرقية لوادي حنيفة، وباستثناء بعض الأودية والتلال فإن المساحة المحيطة بالرياض أرض صلبة مستوية نسبياً^(٢٣).

وتقع الدرعية شمال غرب الرياض وعلى مسافة نحو ٢٠ كيلو متراً من المركز القديم للرياض، ويشقها وادي حنيفة (خريطة شكل ٣).

وقد قامت مدينة الرياض على أنقاض مدينة حَجَر القديمة التي كانت قاعدة لليمامة، وأورد ابن بشر وغيره أن اسم الرياض قد أطلق عليها منذ منتصف القرن العاشر الهجري^(٢٤) ثم اتخذت عاصمة للدولة السعودية سنة ١٢٤٠هـ، واستعادها الملك عبد العزيز سنة ١٣١٩هـ^(٢٥).

أما الدرعية فأقدم نشأة من الرياض حيث يمتد عمرانها إلى نحو سنة ٨٥٠ أو سنة ٩٠٠هـ، وسميت هكذا نسبة إلى الدروع وهم بطن من بني حنيفة^(٢٦)، وقد كانت في وقت ما عاصمة لنجد حتى دمرت بأمر محمد علي سنة ١٨١٨م وبقيت غير مسكونة حتى سنة ١٩٦٥م حيث استردت جزءاً من سكانها وبعض ازدهارها السابق^(٢٧).

وعلى حين ظلت الدرعية مجرد مستوطنة متواضعة ذات نمو محدود نتيجة تحول مركز الإدارة والحكم إلى العاصمة الرياض، فإن الأخيرة قد مرت في مسيرة من التطور العمراني الشامل والضحخم بكل المقاييس بحيث أسفر هذا التطور عن توسع عمراني في كل الاتجاهات بما فيها الجهة الشمالية الغربية حيث تقع

الدرعية، وحدثت بالفعل عملية الالتحام بين الرياض العملاقة والدرعية المحدودة، التي تحولت إلى مجرد حيٍّ من نحو ١٢٤ حياً بمدينة الرياض ١٩٩٠^(٢٨)، وبلدية من بين ١٧ بلدية تضمها مدينة الرياض.

ويتضح مما سبق أن عملية النمو والالتحام كانت من جانب واحد هو مدينة الرياض، وهذا ما جعل الباحث يميل إلى وصف العملية (بالالتهام) وليس الالتحام الحضري. ويميز البعض مراحل النمو والتوسع العمراني لمدينة الرياض في خمس^(٢٩)، يمكن أن نضيف إليها مرحلة سادسة (شكل ٣ - خريطة النمو):

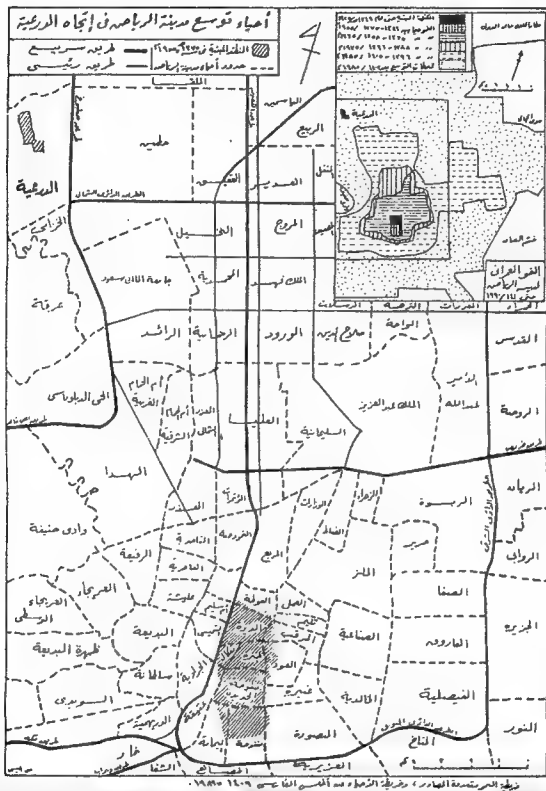
* المرحلة الأولى حتى سنة ١٣٤٩هـ / ١٩٢٥م وهي مرحلة نشوء وتكوين المدينة حيث كانت مؤلفة من أحياء أربعة ويجتازها شارعان رئيسان.

* المرحلة الثانية من عام ١٣٤٩ - ١٣٧٥هـ / ١٩٥٥م. وامتد العمران جنوباً إلى حي منفوحة، وأصبحت الكتلة الحضرية مستطيلة الشكل.

* المرحلة الثالثة من عام ١٣٧٥ - ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م، وهي بداية التوسع الحقيقي للمدينة صوب الشمال حيث أنشئ حي الوزارات بعد نقلها من جدة، ونشأت ثلاثة أحياء جديدة (الملز - المربع - البديعة) وخطت شوارع واسعة.

* المرحلة الرابعة من عام ١٣٨٨ - ١٣٩٦هـ / ١٩٧٥م، وتتميز ببداية عمل المخطط العام الأول لترشيد نمو المدينة واتجاهاته وتحديد الاستعمالات المختلفة للأرض، وواصلت المدينة نموها حلقياً حول الأحياء القديمة مع اتجاه أوضح صوب الشمال.

* المرحلة الخامسة من عام ١٣٩٦ - ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥، وهنا بدأ العمل في المخطط الجديد لترشيد نمو مدينة الرياض حيث لم يتم التقيد بتوصيات



خريطة النمو وخريطة الأحياء

شکل (۳)

المخطط الأول وظهرت مناطق تنمية عمرانية خاسرجة، وتم التخطيط لاستكمال مرافق العاصمة الرئيسية كالحى الدبلوماسي والديوان الملكي ومجلس الوزراء ومجلس الشورى إلخ. وفي هذه الفترة شهدت الرياض تنمية فاقت كل التوقعات ووصل العمران إلى الضلع الشمالي للطريق الدائري في الشمال، وإلى قرب منطقة خشم العان في الجهة الشرقية، وإلى قارب مصفاة الرياض من الناحية الجنوبية الشرقية، وإلى حدود وادي حنيفة وبعض المناطق إلى الغرب منه من الجهة الغربية، ووصلت مساحة المنطقة العمرانية لمدينة الرياض في تلك المرحلة إلى أكثر من ١٢٠٠ كم^٢، وفي هذه المرحلة تم التماس بين عمران مدينة الرياض ممثلاً في المدينة الجامعية لجامعة الملك سعود، وبين حدود إمارة الدرعية.

* المرحلة السادسة من سنة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م حتى الآن، وفيها واصل النمو العمراني بمعدلاته الكبيرة، وتجاوز حدود المرحلة السابقة في كل الاتجاهات على هيئة مخططات معتمدة ينتشر فيها العمران الحضري، وإن كان بكثافة أقل في الأحياء الهامشية، وتم احتواء الدرعية وإحاطتها بثلاثة من الأحياء الجديدة هي الخزامى من الجنوب وحطين من الشرق والملقا من الشمال. وفيما بعد سنة ١٩٨٨م أصبحت الدرعية البلدية السابعة عشر والأخيرة التابعة لمدينة الرياض ولم تُعد إمارة من إماراتها، وبذلك تصبح عملية الالتحام أو الالتهام قد تمت بالكامل من جانب مدينة الرياض لعمران الدرعية.

ولن نفصل الحديث عن عوامل النمو العمراني الضخم للرياض في المرحلتين الأخيرتين، وإنما نجملها في^(٣٠): الازدهار الاقتصادي المرتبط بطفرة البترول منذ سنة ١٣٩٤هـ، والسيولة النقدية المتوافرة للمتاجرة في الأرض، والقروض

الميسرة التي منحها صندوق التنمية العقاري لراغبي البناء، ومنح الأراض لمحدودي الدخل، وعدم وجود قيود على البناء، وعمل مشروعات البنية الأساسية، فضلا عن الهجرة إلى مدينة الرياض من المناطق المجاورة لها.

والنظرة التحليلية لمراحل توسع الرياض والتهامها لعمران الدرعية توضح أن مرفولوجية الالتحام الحضري في هذه الحالة لم يخطط لها على أساس وجود مستوطنة حضرية مجاورة للرياض قابلة للتلاحم أو التفاعل المتكافئ - هي الدرعية -، وإنما تم تخطيط الأحياء النامية حول الرياض تجاه الدرعية بما يناسب موقعها في المنظومة الحضرية للعاصمة، وتصبح عملية الالتحام بالدرعية، أو بالأحرى ضمّها، مجرد إضافة حيّ جديد - كان قائما من قبل - إلى النطاق العمراني للعاصمة.

ويمكن إبراز مكونات أهم المنطقة العمرانية بين الرياض القديمة والدرعية بوصفها عناصر لمرفولوجية الالتحام الحضري فيما يلي :

١ - الطرق السريعة والطريق الدائري :

ويطلق على الأولى الطرق الشريانية أو الإقليمية وهي التي تربط الرياض بالأقاليم الأخرى بالمملكة، وأهم تلك الطرق في المنطقة المعنية طريق مكة الذي يمر على أحياء الشفا والسويدي وسلطانة والفواز، وتحول إلى محور تنمية عمراني فيها، وطريق القصيم والمدينة المنورة، وطريق صلبوخ الذي يعتبر أوسع طريق يمر بالدرعية. أما الطريق الدائري حول الرياض فيقع المسار الغربي له وأجزاء من مساره الشمالي والجنوبي في المنطقة المعنية، وهو طريق بعرض ١٠٠، وباتجاهين يقسم كل منها إلى أربع حارات فضلا عن خطوط خدمة جانبية وجزيرة رئيسة في الوسط، ويستعان في تصميمها بنظم الأنفاق والجسور لتسهيل سرعة الحركة.

٢ - المدينة الجامعية لجامعة الملك سعود، وهي نموذج لمدن الخدمات التعليمية العالية المتكاملة، وهي تقوم على مساحة ٩ كم^٢، وتضم المنطقة الأكاديمية، ومجمع الخدمات المركزية، وإسكان الطلاب، وإسكان هيئة التدريس، كما أنشئ مستشفى الجامعة، والمدينة السابقة هي المقر الجديد الدائم للجامعة والذي بُشِّرَ استخدامه في العام ١٤٠٥ هـ. وقريبا من الجامعة يقع إسكان منسوبي جامعة الملك سعود.

٣ - مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، وهي مؤسسة بحثية متخصصة تجاور جامعة الملك سعود.

٤ - المرافق الطبية المتخصصة، فبالإضافة إلى مستشفى كلية الطب، يوجد مستشفى الملك خالد التخصصي للعيون.

٥ - الحي الدبلوماسي، أو حي السفارات، ويقع على طريق الدرعية بطول نحو ٣ كم، ويحيط به غربا وادي حنيفة، ومساحته نحو ٧ كم^٢، وقد صمم ليستوعب ١٢٠ بعثة دبلوماسية ٣١,٧٠٠ نسمة من المقيمين^(٣١).

٦ - أبنية مؤسسات الحكم، وتقع في حي الهدا جنوب حي السفارات مباشرة حيث أنشئت المقار الجديدة للديوان الملكي ومجلس الوزراء، ومجلس الشورى.

٧ - القصور الملكية وقصور الأمراء، بحي المعذر، وإذا أضيف إليها الأبنية الحكومية المتميزة كوزارة الخارجية في حي الناصرية، ثم قصر المؤتمرات الدولية لاتضح وجود محور من الأبنية ذات المستوى والاستخدام الرفيع والمميز يمتد فيما بين حي الناصرية شمال غرب الرياض القديمة، إلى جامعة الملك سعود جنوب شرق الدرعية القديمة، ويشمل المكونات العمرانية المشار إليها سابقا.

٨ - أحياء السكن المتميز والسكن المخطط، ومن الأولى سكن حي العُليّاء، ومن الثانية أحياء الرحمانية والرائد وأم الحمام والرفيعة والعريجاء. والحي الأخير (العريجاء) قد خطط كضاحية لذوي الدخل المحدود، وعلى مساحة نحو ٢٥ كم^٢ تضم ٢٥,٧٥٨ قطعة مساحة كل منها ٤٠٠ متر وأعدت لتستوعب ١٥٠,٠٠٠ نسمة، ويتألف الحي من ٤١ مجاورة سكنية، وُزعت عليها الخدمات والمرافق المختلفة برُتب متدرجة تناسب التدرج من المجاورة الواحدة إلى عدة متجاورات، وأخيرا الحي بأكمله، كما يوجد بالحي سبع حدائق عامة مساحة كل منها ٢٥,٠٠٠ متر^٢، و١٦٤ حديقة فرعية مساحة كل منها ٤,٩٠٠ متر^٢ (٣٢).

وبالإضافة إلى الأحياء المخططة، هناك مشروعات للإسكان المتميز، منها المشروع الواقع في الجهة الشمالية من طريق المعذر على مساحة ١٩٠,٠٠٠ متر^٢ ويتألف من ٢٤ برجاً سكنياً، ارتفاعها ١٠ طوابق، ويضم المشروع ١١٥٢ وحدة سكنية (شقة) كما أنه مزود بمجمع للمرافق العامة (٣٢).

ج- الالتحام الحضري بين الدمام والظهران والخبر

يقع المجمع الحضري للدمام - الظهران - الخبر - على دائرة عرض ٢٦,٣٠° شمالاً وخط طول ٥٠,٦° شرقاً وذلك في موضع على ساحل الخليج العربي، وفوق الأرض السهلية الساحلية التي هي جزء من الرصيف القارئ الرسوبي لحوض الخليج، كما أنه يقع على الطرق الإقليمية المؤدية إلى الرياض وأجزاء المملكة، والطرق الدولية - البرية والبحرية والجوية - المؤدية إلى دول الخليج العربي والعالم.

وبالبدء المؤكدة للعمران في المنطقة غير معروفة، وهناك من يرى أن أول استيطان لمنطقة الدمام يرجع نحو ٢٠٠٠ عام قبل الميلاد (٣٤)، ولكن العمران

الحالي للمجمع الحضري الثلاثي حديث بصفة عامة، وأول ما ظهر منه الدمام التي كانت ميناءً على الخليج في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي أخذ ينافس ميناء العقير الواقع إلى الجنوب منه حتى ظهر البترول بالمنطقة سنة ١٩٣٣م، وزادت حركة التبادل مع الخارج فتدهورت وظيفة العقير وازدهر ميناء الدمام وبالتالي عمران المنطقة، وكانت الحُبْرُ في تلك الفترة مجرد قُرْصَة (مرسى بحري) جنوب الدمام، أما الظهران فقد استقر بها النشاط الإداري والفني لاستخراج النفط (٣٥).

ومنذ منتصف القرن العشرين أخذت النويات الثلاث لعمران المجمع الحضري تشهد تحولات تنموية استمرت حتى الآن، وأسفرت في البداية عن تميز وظيفي وعمراني لكل منها، وانتهت بتلاحم عمراني وتكامل وظيفي فيما بينها. ففي سنة ١٩٥١م، اتخذت الدمام عاصمة إدارية جديدة للمنطقة الشرقية بدلا عن الأحساء، وبدأ تشغيل خط سكة حديد الدمام الرياض (٣٦).

وأخذ ميناء الدمام البحري (ميناء الملك عبد العزيز) ينمو إلى ميناء رئيس للمملكة، وأدخلت مرافق تعليمية وإدارية في فترات لاحقة منها كلية البنات وكلية الطب التابعة لجامعة الملك فيصل.

أما الظهران فقوامها الأصلي شركة الزيت العربية (أرامكو) بما تحتويه من مصفاة لتكرير النفط وسكن للعاملين بها وإدارات مختلفة، وهي من كبريات مؤسسات الزيت العالمية، هذا بالإضافة إلى جامعة الملك فهد للبترول والمعادن التي كانت فيما سبق كلية للبترول والمعادن، أي أن مجال البترول إنتاجا وتعلية هو الغالب على عمران الظهران، كما أنشئ بها مطار الظهران الدولي.

وتحولت الحُبْرُ إلى حي سكني راقٍ يفضل الأجانب الإقامة به، كما أصبحت مركزا للمؤسسات والشركات المرتبطة بالبترول، فضلا عن عدد الخدمات الطبية

والمستشفيات المتخصصة، والمراكز التجارية الكبرى، وقد جعلتها هذه الصفة جاذبة لأكبر عدد من الفنادق في المدن الثلاث (١١ فندقاً في سنة ١٤٠٨م) (٣٧).

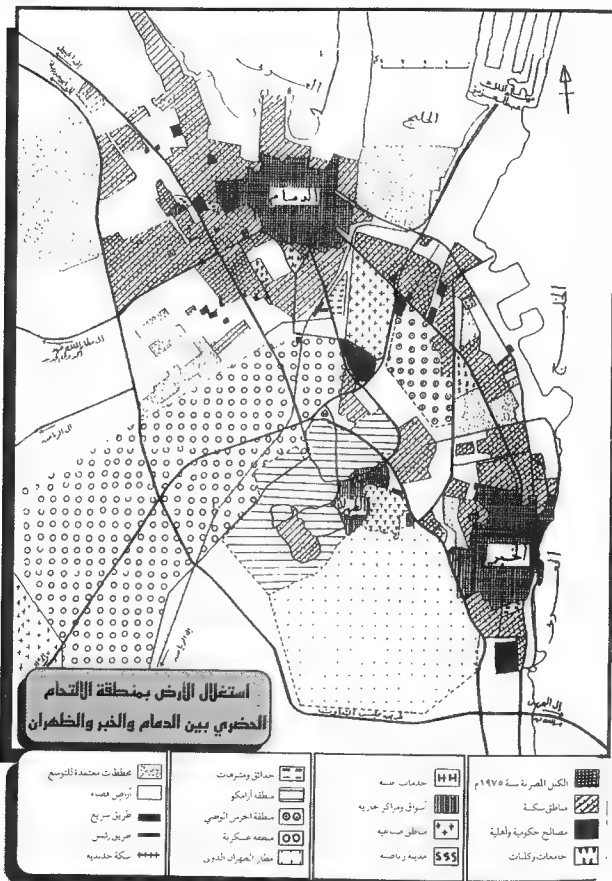
وقد روعي أن تتواجد التسهيلات والخدمات الضرورية في كل من المدن الثلاث بصورة تجعلها قادرة على العمل إلى حد ما بدون الاعتماد على بعضها البعض فيما يتعلق بالاحتياجات الأساسية لسكانها، لكنها من الجانب الآخر تتكامل في تقديم الخدمات المتخصصة للإقليم الذي توجد به (٣٨).

وحتى سنة ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م كان الفصل المكاني بين المدن الثلاث أوضح من الاتصال والتلاحم، وكانت المسافات الفاصلة بين عمران الدمام والظهران نحو ١١,٥ كم وبين عمران الدمام وعمران الخبر ١٤ كم، وفيما بين عمران الخبر والظهران نحو ٤ كم، (خريطة شكل ٤).

وفي المسح السكاني لمنطقة الدمام الحضرية في أوائل سنة ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م اتضح أن مدينة الدمام بها نحو ١٣٠٤٠٠ نسمة (٤٦٪ من سكان المنطقة الحضرية) والخبر ٩٢٥٠٠ نسمة (٣٢,٧٪) والظهران ٣٣٧٠٠ نسمة (١١,٩٪) وما تبقى من السكان نحو ٢٦٥٠٠ نسمة (٩,٤٪) ينتشرون على طول الطرق الرئيسية الممتدة بين الدمام والخبر (٣٩)، أي أنه حول التاريخ السابق بدأ النمو العمراني يتجه لملء الفراغ الواقع بين المدن الثلاث بعيد من الأنماط العمرانية، والواقع أن هذا الاتجاه محصلة لتفاعل مجموعة من محددات وموجهات التوسع الحضري في منطقة الدمام والتي ميزها البعض في قسمين، محددات إقليمية، ومحددات محلية، وذلك على النحو التالي (٤٠):

— المحددات الإقليمية، وأهمها:

* المطار الدولي الجديد غرب الدمام والمطار القديم الحالي جنوب الظهران.



الخريطة من إعداد الباحث اعتماداً على مصادر خرائطية متعددة

شكل (٤)

- * المنطقة الصناعية الثانية جنوب غرب الدمام والظهران .
- * جسر البحرين طريق مجلس التعاون وامتداده إلى أبي حدرية
- * الخط الحديدي السريع والطريق البري السريع من الدمام إلى الرياض .
- * المحجوزات العسكرية ، وهذه لن يتم التفريط فيها .

— المحددات المحلية ، وأهمها :

* الاستعلامات الحكومية ، كالمناطق العسكرية والمصالح الحكومية بأنواعها .

* الاستعلامات الصناعية ، كمناطق صناعية أو شركات بترولية وكيماوية .

* المرافق العامة والاستعمالات الترفيهية .

* الاستعمالات الزراعية شمال غرب الدمام .

* شاطئ الخليج العربي في الشرق .

وكانت المحددات السابقة في الغالب وراء تحديد نمط ملء الفراغ واستغلال الأرض بالمنطقة الواقعة بين المدن الثلاث والتي أصبحت في الوقت الحالي منطقة التحام حضري بالكامل .

ويمكن أن نحدد منطقة الالتحام الحضري الحالية فيما بين الكتل المبنية للمدن الثلاث في سنة ١٩٧٥ م من ناحية ، وفيما بين ساحل الخليج العربي في الشرق وطريق مجلس التعاون أبي حدرية في الجنوب والغرب ، وبذلك تصبح مساحة المنطقة نحو ٣٠٨ كم^٢ ، وفي هذه المساحة تم حصر عدة أنماط من استخدام الأرض ، تترتب تنازلياً حسب نسبة مساحتها إلى جملة مساحة المنطقة^(٤١) وذلك فيما يلي : (خريطة شكل ٤) .

١ - مطار الظهران (١٨٪ من المساحة) جنوب الظهران وغرب الدمام ويحتوي على صالة للطيران الداخلي وأخرى للطيران الدولي .

- ٢ - المنطقة العسكرية (١٦٪) وتمتد في محور شمالي شرقي جنوبي غربي فيما بين الظهران والدمام، ولها امتداد غربي كبير فيما وراء الحدود الغربية لمنطقة الالتحام الحضري.
- ٣ - المناطق السكنية (١٦٪ من جملة المساحة)، وهي أحياء مخططة حديثة تحيط بالكتل القديمة للمدن الثلاث، كما تمتد فيما بين الطريق الرئيس والطريق السريع الشرقي بين الخبر والدمام.
- ٤ - منطقة أرامكو (٨,٧٥٪ من المساحة) حول الظهران من الشمال والغرب وهي تضم مصفاة التكرير، والمخازن والمناطق السكنية والإدارية للعاملين بالشركة فضلا عن مساحات فضاء داخل المنطقة.
- ٥ - منطقة الحرس الوطني (٣,٧٥٪)، في موقع متوسط بين المدن الثلاث، ويضم المعسكرات والمساكن ومساحات خالية.
- ٦ - مخططات التوسع العمراني المعتمدة، (٣,٥٪) وتوزع فيما بين المناطق السكنية المشار إليها سابقا، وفي قطاع جنوب غرب الدمام.
- ٧ - المنطقة الصناعية الأولى (٣٪) جنوب شرق الدمام مجاورة لمنطقة الحرس الوطني، ونظرا لموقعها المتوسط، والإمكانات المحدودة لتوسعها، أنشئت منطقة صناعية ثانية جنوب غرب المجمع الحضري للمدن الثلاث.
- ٨ - المصالح الحكومية والأهلية (١,٧٥٪) بما تشمله من إدارات حكومية ومدارس وبنوك ومؤسسات عامة إلخ، وهي تنتشر في أكثر من بقعة بمساحات صغيرة، ولكن أكبرها مساحة يكاد يتوسط المدن الثلاث كمجمع إداري حكومي للمنطقة.

٩ - الجامعات والكليات (٣, ١٪) وتمثل في جامعة البترول والمعادن بالظهران، وكلية البنات في الدمام، وكليات فرع جامعة الملك فيصل بالدمام.

١٠ - الحدائق والمتنزهات (٥, ٠٪)، وأهمها متنزه الملك فهد جنوب الدمام، ويقع على مساحة شبه مثلثية تزيد على كم^٢ واحد، وهو مصمم على أحدث النظم.

١١ - المدينة الرياضية، (٣, ٠٪) وتقع على مساحة ١ كم^٢ شمال الخبر وشرق الحرس الوطني، وتحوي الملاعب الدولية والصالات الخاصة.

١٢ - الخدمات الطبية، (٢٥, ٠٪) وأكبرها ما يوجد جنوب الكتلة القديمة للدمام (مستشفى مركزي) هذا بالإضافة إلى المستشفيات الخاصة بأرامكو والمستشفيات العسكرية.

١٣ - الأسواق والمراكز التجارية (٢٥, ٠٪)، ويوجد أكبرها بين الظهران والخبر، كما تضم الأحياء السكنية الحديثة مراكز تجارية وأسواقاً نموذجية تناسب نمط العمران الغربي السائد.

كما تضم الأحياء السكنية الحديثة مراكز تجارية وأسواقاً نموذجية تناسب نمط العمران الغربي السائد.

أما الأراضي الفضاء فتشغل ٤, ٢٦٪ من مساحة منطقة الالتحام المحددة سابقاً، وتتوزع تلك المساحات في بقع بين الاستخدامات السابقة، ولكن أوسعها ما يمتد على شاطئ الخليج العربي، وكذلك في قطاع جنوب غرب مدينة الدمام إلى الشمال من المنطقة العسكرية.

وبالإضافة إلى أنماط استخدام الأرض المساحية السابقة فإن مرفولوجية الالتحام الحضري تقوم أيضا على شبكة من الطرق السريعة والرئيسة والثانوية تربط بين المدن الثلاث، ويبلغ طول الطرق السريعة الممتدة في منطقة الالتحام ١٠٨ كم، وطول الطرق الرئيسة بها ٦٥ كم، والامتداد الذي يقطعه خط سكة حديد الدمام - الرياض بالمنطقة ٢٠ كم^(٤٢).

وفي نظرة تقويمية لاستخدامات الأرض بمنطقة الالتحام الحضري بمجمع الدمام الظهران الخبر، يلاحظ أن تلك الاستخدامات تؤدي بكفاءة مجموعتين من الوظائف:

— وظائف تكاملية محلية تغطي احتياجات المدن الثلاث للمجمع الحضري، وتنهض بهذه المجموعة من الوظائف، المرافق التالية الموجودة بمنطقة الالتحام:

المستشفيات والخدمات الطبية - المصارف والمؤسسات التجارية - المدارس بأنواعها - اهيئات الحكومية المحلية - الحدائق والمتنزهات - المدينة الرياضية والملاعب - الطرق الداخلية الرئيسة، هذا بالإضافة إلى المناطق السكنية.

— وظائف إقليمية واستراتيجية تتجاوز حدود المجمع الحضري، وتنهض بها المرافق التالية:

شركة أرامكو - مؤسسات التعليم العالي - الإدارات الحكومية الرئيسة وإمارة المنطقة الشرقية - المناطق العسكرية - الحرس الوطني - المطار الدولي - الطرق الإقليمية السريعة - وخط حديد الدمام الرياض.

وتعد هذه الثنائية في الوظيفة من أهم ما يميز منطقة الالتحام الحضري في مجمع الدمام - الظهران - الخبر.

ثالثا - الالتحام الحضري بين الهفوف والمبرز بالأحساء

سوف نتناول أولا المجمع الحضري ككل في خصائصه الموضوعية والموقعية العامة وتطوره العمراني، ثم نفصل في خصائص منطقة الالتحام الحضري .

أ) المجمع الحضري الهفوف - المبرز

١ - الموضع والموقع :

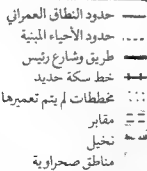
واحات الأحساء من أكبر الواحات الزراعية بالمملكة العربية السعودية ، ومن أقدمها جذبا للعمران البشري المستقر، الريفي والحضري على السواء ، وهي عبارة عن أربع واحات متداخلة فيما بينها^(٤٣)، اثنتان كبيرتان هما الواحة الشمالية (مساحتها ١١١ كم^٢، وعمرانها ريفي بالكامل) والواحة الشرقية (مساحتها ٩٨ كم^٢ وعمرانها ريفي وحضري حيث تضم بجانب القرى مجمع الهفوف - المبرز في أقصى الغرب، ومدينة العمران في شالها الشرقي) وواحتان صغيرتان، واحة العيون في أقصى شمال الواحات ومساحتها نحو ٩ كم^٢، وتتوسطها مدينة العيون، وواحة السيفة ومساحتها نحو ٦ كم^٢ وتقع في شمال غرب مدينة الهفوف وقد احتواها عمران المدينة من الشرق والغرب والجنوب، وحفها عمران مدينة المبرز من الشمال، كما أن لهذه الواحة الأخيرة امتدادا في جنوب غرب المبرز أصبح محاطا بالعمران من كل الجهات .

وقد اعتمد الاستقرار البشري بالمنطقة على حرفة الزراعة القائمة على توافر المياه الجوفية من العيون التي حصرها البعض في ١٦٢ عينا طبيعية، وكذلك على توافر أرض سهلية منبسطة ذات تربة طفيلية صالحة للزراعة، وتظهر فيها بعض السبخات، بالإضافة إلى مناطق رملية وجيرية وحصوية على الأطراف^(٤٤).

ونخيل التمر هو أهم الزراعات على الإطلاق، يليه الخضر وبعض الفاكهة.

وفي الظروف الموضعية السابقة قامت مدينة الهفوف ومدينة المبرز (خريطة شكل ٥)، إذ يمتد نطاقها العمراني المتصل على الطرف الغربي لنطاق نخيل الواحة الشرقية، ويحيط به من الجهات الأخرى الأراضي الصحراوية المثلثة لحافة هضبة الصُّمان، بل إن النطاق العمراني يمتد بالأحرى فوق حافة تلك الهضبة وعلى منسوب نحو ١٥٠ متر فوق سطح البحر، وتظهر بعض التلال الصخرية أهمها جبل أبو غنيمة، وإلى الشمال منه تتبع عين نجم المشهورة بمياهها المعدنية.

ولمجمع الهفوف المبرز الحضري موقعه المتميز على مستوى منطقة الأحساء، وداخل المنطقة الشرقية. وفلكيا يقع المجمع على خط عرض ٢٥, ٢٥° شمالاً، وخط طول ٤٠, ٤٩° شرقاً، وذلك عند الزاوية شبه القائمة التي يصنعها التقاء الواحة الشرقية مع الواحة الشمالية من واحات الأحساء من الجهة الجنوبية الغربية، وقد أتاح هذا الموقع الحاكم سهولة اتصال المركز الحضري بالعمران الريفي التابع في الواحات عبر مجموعة من الطرق السهلة المتجهة إلى تلك الواحات. وعلى المستوى الإقليمي يقع مجمع الهفوف المبرز غرب ساحل الخليج بنحو ٨٠ كم وجنوب الدمام بنحو ١٨٠ كم وشرق الرياض بنحو ٣٠٠ كم في خطوط مستقيمة، وترتبط بتلك الجهات بطرق جيدة، إذ يربطها بميناء العقير طريق هام، وقد ظل ذلك الميناء يقوم بدوره كميناء رئيس على الخليج حتى سنة ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥ م حين استقطب ميناء الدمام معظم النشاط التجاري على الساحل السعودي^(٤٥)، وكان طريق العقير الهفوف يواصل مسيرته إلى الرياض. وحالياً يقوم خط سكة حديد الدمام الرياض، والطريق البري بينهما، بربط طرفيه بمجمع الهفوف - المبرز الحضري حيث يمران عليه. وعلى المستوى الدولي يمر الطريق الذي يربط الرياض والسعودية بدولة قطر على مدينة الهفوف التي تعتبر محطة توقف واستراحة للمسافرين عبر هذا الطريق.



شکل (۵)

المصدر: أطلس المدن السعودية والدراسة
الميدانية يناير ١٩٩١ م .

٢ - نشأة ونمو عمران الهفوف والمبرز :

تدل الشواهد الأثرية التي يلاحظها الباحث الميداني لأقدم المباني القائمة في مدينتي الهفوف والمبرز على أن نشأة العمران الحالي بهما يعود على أقل تقدير إلى أوائل القرن السادس عشر الميلادي، العاشر الهجري، وهذا يصادف بداية الحكم العثماني للمنطقة، ولكن التاريخ يذكر أن مواضع العمران، ربما كانت أقدم بكثير من الفترة الحديثة، فقد عرفت المنطقة مدينة هجر التي كانت قصبة (عاصمة) لمنطقة البحرين وهي البلاد الواقعة على ساحل الخليج بين البصرة وعمان، كما ذكر ذلك ياقوت الحموي^(٤٦)، كما عرفت المنطقة مدينة الأحساء التي بناها أبو طاهر سليمان القرمطي في القرن الرابع الهجري^(٤٧) (سنة ٣١٧هـ). ويذكر ياقوت أنها مدينة مشهورة عامرة، وقد ذكر الألوسي في تاريخه أنه بمنطقة الأحساء أكثر من ٢٠٠ قرية كبيرة، أكبرها الهفوف ثم المبرز^(٤٨). فإحلال العمران الحالي للمدينتين فوق عمران أقدم احتمال وارد تاريخياً.

والتسمية الأصلية للهفوف هي (الهفوف)، وهي مشتقة في الغالب من هففة الرياح لتمييز موضعها بلطف الهواء والنسيم العليل^(٤٩)، أو أنها سميت كذلك لتهافت الناس عليها ورغبتهم في سكنها^(٥٠).

أما المبرز فتقع إلى الشمال من الهفوف بنحو ٣ كم، وقد سميت كذلك اشتقاقاً من التبرز، وهو الرحلة الخادعة والاستراحة من قبل المسافرين قبل مواصلة السفر الطويل، في الطريق المؤدي إلى نجد وإلى القطيف^(٥١). وقد قيل إنها سميت كذلك لبروز حجاج الأحساء إليها واجتماعهم فيها في الزمان الأول^(٥٢)، والمعنيان قريبان.

وقد سجل فيدال الوضع الذي كان عليه عمران مدينتي الهفوف والمبرز حتى

أوائل النصف الثاني من القرن العشرين (١٩٥٥م) تسجيلاً دقيقاً يصلح أن يعتبر أساساً لتتبع نمو وتطور عمران المدينتين حتى الآن، ونستطيع في هذا الصدد أن نحدد المراحل التالية لتوسع العمران الحالي لمدينتي الهفوف والمبرز: (شكل رقم ٦)

— المرحلة الأولى، وهي مرحلة الأساس، وتبرز محصلة التطور للفترة قبل ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م، وكانت مدينة الهفوف القديمة القائمة في تلك المرحلة مؤلفة من ثلاثة أحياء الكوت - النعائل - الرفعة، ويحيط بها سور مبني عليه بوابات، وكان حي الكوت هو الحي الإداري، به مقر الحاكم أيام العثمانيين، ثم مقر إمارة الأحساء، وهو لا يزال كذلك حتى بعد نقل عاصمة المنطقة الشرقية من الهفوف إلى الدمام في فبراير ١٩٥٣م^(٥٣).

وخارج السور من الناحية الجنوبية الشرقية ظهرت ضاحية الصالحية، كسكن لبعض المسئولين العثمانيين وأفراد الحامية العسكرية الذين لم يجدوا لهم مساكن داخل الكوت المزدهم، وكان ذلك قرب نهاية القرن التاسع عشر. كما قامت خارج السور أيضاً من الناحية الجنوبية الغربية ضاحية الرقيقة، وكانت فيما قبل مضارب للبدو، ولا يتعدى بدء البناء بها سنة ١٩٣٥م^(٥٤).

وكانت المبرز القديمة القائمة في تلك المرحلة تتألف من ستة أحياء هي: العيوني - وهو أوسطها وأكبرها - والعتبان، والقديبات، والشعبة، والمقابل، والسياسب، وكان يحيط بها سور عليه بوابات^(٥٥). وإلى الغرب من خارج السور أرض منبسطة مرتفعة تسمى الحزم، كانت مخيماً للبدو ولكنها تحولت في نهاية هذه المرحلة إلى ضاحية سكنية باسم الحزم، وبنفس الأسلوب الاستيطاني الذي حدث في حي الرقيقة بالهفوف^(٥٦).

— المرحلة الثانية : من ١٣٧٥ - ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م.

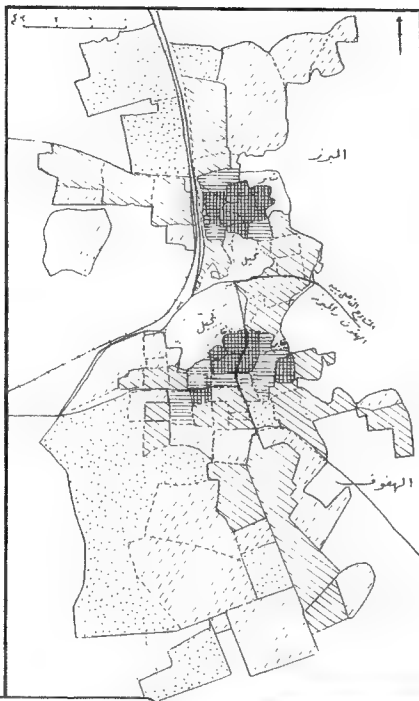
وقد نما العمران فيها نموًا طبيعيًا خارج أسوار المدينتين، وبصفة خاصة قرب الضواحي التي ظهرت في أواخر المرحلة السابقة. ففي الهفوف توسع حي الصالحية، وظهرت أحياء شرق الهفوف مثل الفوارس والناصرية، وفي جنوبها مثل الطالعية والعسيلة، كما توسع حي الرقيقة، وظهر حي المزروعية وعين علي بغرب الهفوف. وحول المبرز توسع حي الحزم في الشمال (غصيبة وخسارة) وامتد بجهة الجنوب، كما ظهر حي المسعودي في جنوب شرق سور المبرز.

والجدير بالذكر أن عمران هذه المرحلة كان استجابة لضرورة الخروج من زحمة وتكدس العمران داخل أسوار المدينتين ولذلك ظهرت في مناطق التوسع أبنية تدل على ثراء أصحابها، وأبنية أخرى متواضعة لكثيرين من متواضعي الحال.

وفي هذه المرحلة والمرحلة التي سبقتها كانت المسافة الفاصلة بين الهفوف والمبرز عبارة عن أراضي نخيل تجاورها أراض صحراوية، وتقطع تلك المساحة ثلاثة طرق تربط بين المدينتين.

— المرحلة الثالثة : من ١٣٩٠ - ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.

وهي توابك الطفرة الاقتصادية والعمرانية التي أعقبت حرب أكتوبر ١٩٧٣ م. ومن إيجابيات هذه الطفرة إنشاء صندوق التنمية العقارية سنة ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م، وتيسير القروض السخية لأغراض البناء، وكذلك تنفيذ البرامج الحكومية للتنمية الشاملة بجدية وسرعة، وتشجيع ودعم المشروعات الاستثمارية للقطاع الخاص، وكان من نتائج ذلك انطلاق التوسع العمراني في مخططات معتمدة حول الكتل المبنية السابقة للهفوف



- عمران ما قبل ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥ م
 من ١٣٧٥ - ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م
 من ١٣٩٠ - ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م
 من ١٤٠٥ - ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م
 مخططات لم يبدأ تعميمها

التوسع العمراني لمدينتي
 الحفوف والمبرز

شكل (٦)

والمبرز، وكانت الأرض الصحراوية الموجودة بينهما من المناطق التي غطتها تلك المخططات فنشأت بذلك أحياء جديدة كالتعاون والفاضلية، وحي الملك فيصل شمال الهفوف، وأحياء شرق المسعودي والنويصر واليحيى والأندلس وجنوب الحزم إلى الجنوب من كتلة المبرز، والأحياء السابقة هي التي تكون منطقة الالتحام الحضري محل الدراسة التفصيلية. والجدير بالذكر أن المناطق الجنوبية من حي التعاون والغربية من حي شرق المسعودي قد بدأ تعميرها قبيل الطفرة، ويظهر أثر ذلك على هيئة وتركيب مبانيها، كما ظهرت أحياء جديدة حول الهفوف والمبرز تتضح من الخريطة رقم (٦)، ومن مشروعات التنمية الشاملة جامعة الملك فيصل، والاستاد الرياضي ومستشفى الملك فهد بالهفوف.

— المرحلة الرابعة: من ١٤٠٥ - ١٤١١هـ / ١٩٩١ م.

أي حتى وقت إجراء الدراسة الميدانية، وهي في الواقع امتداد للمرحلة السابقة، ولكن بعد أن طرأت بعض المتغيرات منها ترشيد - أو تقييد - قروض ومنح صندوق التنمية العقارية مما أدى إلى اعتدال معدلات النمو العمراني بعدما وصلت إليه من تصاعد طفري في الفترة السابقة، وأصبح شائعاً في الأحياء الجديدة المنتمة لهذه المرحلة شمال وغرب المبرز، وجنوب شرق وغرب الهفوف أن ترى مباني كثيرة تحت الإنشاء تفصلها مساحات فضاء واسعة.

وكما يتضح من الخريطة (شكل ٦)، لا تزال توجد مساحات واسعة داخل النطاق العمراني المعتمد لمدينتي الهفوف والمبرز، عبارة عن مخططات معتمدة لم يمتد إليها التعمير بعد، وتقع عموماً في غرب وجنوب غرب الهفوف، وفي شمال غرب المبرز.

٣- موازنة بين عمران الهفوف وعمران المبرز :

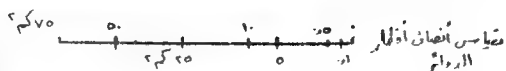
وهي موازنة مساحية أساسا بين عدد من النطاقات العمرانية الداخلية في إطار النطاق العمراني للمدينتين، وذلك على ما يبدو من الجدول التالي :

مساحة النطاقات العمرانية الداخلية بمدينتي الهفوف والمبرز (كم^٢)

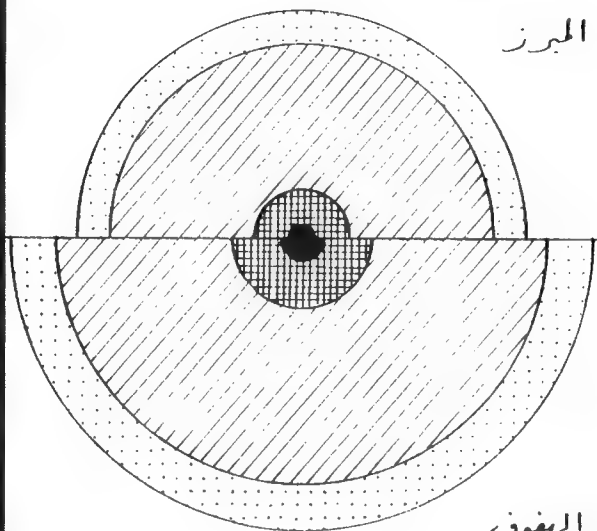
سنة ١٩٩١م (٥٧)

النطاق	الهفوف	المبرز	نسبة الهفوف إلى المبرز
نطاق العمران الكلي	٦٧٢,٦ كم ^٢	٤٤,٢٥ كم ^٢	٪١٦٦
مناطق لم يتم تعميمها	٢١,١	١١,٢٥	٪١٨٧
مناطق عمران حديث	٤٧,٩٢	٢٠,٨٧	٪١٥٥
مناطق العمران القديم	٤,٢	٢	٪٢١٠
القلب التجاري للمدينة	٠,٣٨	٠,١٣	٪٢٩٢





ويتضح من الجدول ومن شكل رقم (٧) أن الهفوف تفوق المبرز في مساحات جميع النطاقات العمرانية، لكن نسبة التفوق تزيد كلما اتجهنا إلى داخل المدينة، وبصفة خاصة المنطقة القديمة والقلب التجاري، وهذا ما يناسب الدور الحضاري والإداري الذي كانت الهفوف أكثر بروزا فيه من المبرز، ولقد تم تحديد القلب التجاري للمدينتين باستخدام أسلوب خصائص المنطقة أو نمط استعمالات الأرض^(٥٨). ولم يكن التفوق مساحيا فحسب، ولكن في عدد مرافق الوظائف والخدمات والتجارة فيها إذ يستأثر قلب الهفوف المركزي بمقر إمارة الأحساء، وبه العديد من تجارات الجملة المتخصصة والتوكيلات لبعض



المبرز



الهفوف

-  القلب التجاري للمدينة
-  منطقة العمران القديم
-  مناطق عمران حديث (بعد سنة 1950م)
-  غططات لم يتم تدميرها

موازنة مساحية بين نطاقي
العمران بالهفوف
والمبرز سنة 1991م

شكل (٧)

الشركات العالمية، وكذلك الأسواق التقليدية المتخصصة، فضلا عن تسعة فروع لبنوك وطنية وأجنبية وإحدى عشرة عيادة طبية وأربع صيدليات، وفي مقابل ذلك تتضاءل أحجام وأقدار الأسواق المتخصصة بقلب المبرز، ولا يوجد به سوى فرعين من فروع البنوك وعيادتين طبيتين وصيدليتين^(٥٩).

ولكن برغم التفوق الذي لوحظ للهفوف على المبرز، إلا أن الأخيرة تتميز بارتفاع نسبة البناء داخل نطاقها العمراني (٦, ٧٤٪) منها في حالة الهفوف (٤, ٧١٪) وهذا يعني انخفاض نسبة الأراضي الفضاء من جانب وارتفاع كثافة البناء من جانب آخر في المبرز.

ب) منطقة الالتحام العمراني بين الهفوف والمبرز :

تمتد هذه المنطقة (شكل ٨) فيما بين العمران القديم (حتى سنة ١٩٥٥م) للهفوف في الجنوب والعمران القديم للمبرز في الشمال، في مسافة نحو ٣ كم، وفيما بين الحدود الغربية لنخيل الواحة الشرقية من الشرق، وخط سكة حديد الدمام الرياض - حيث تمر بمحطة الهفوف - من الغرب، وتبلغ متوسط هذه المسافة نحو ٥, ٣ كم^٢، أي أن المساحة الكلية للمنطقة نحو ١٠, ٥ كم^٢.

وفاصل الحدود الإدارية بين الهفوف والمبرز عبارة عن شارع رئيس كان في الأصل مجرى من مجاري مشروع الصرف بالمنطقة، وتم ردمه وإعداده كشارع يصل فيما بين الطريق الرئيس الموازي لخط السكة الحديد في الغرب، والطريق المؤدي إلى الواحة الشرقية والواحة الشمالية في الشرق.

وتبلغ مساحة المناطق المبنية المتصلة بالمنطقة ٥, ٧٥ كم^٢ نصيب الهفوف منها ٢, ٢٥ كم^٢، والمبرز ٣, ٢٥ كم^٢، وتتوزع المساحة الخاصة بالهفوف على حيّين: حي التعاون والفاضلية في الجنوب، وحي الفيصلية (الملك فيصل) في الشمال. ونظرا للتباين العمراني الداخلي في هذين الحيين رأى الباحث أن

يقسمها - لأجل الدراسة - إلى أقسام داخلية، فالتعاون والفاضلية يقسم إلى جنوب وشمال وغرب، وحي الفيصلية يقسم إلى أرض الخطيب، وأزجيحان، والفيصلية شرق. أما المساحة الخاصة بالمبرز فتتوزع على ستة أحياء، خمسة منها في الشرق (المسعودي وشرق المسعودي، والنويعر، والبحي، والأندلس) وحي جنوب الحزم في الغرب وبقيّة مساحة منطقة الالتحام تشغلها بساتين نخيل واحة السيفة وامتدادها بالمبرز، فضلا عن أراض رملية وحصوية وجيرية حتى خط سكة الحديد.

— أنماط استعمالات الأرض بمنطقة الالتحام :

يتضح من الخريطة رقم (٩) والمعدة عن الدراسة الميدانية لمنطقة الالتحام وجود الأنماط التالية من استعمالات الأرض :

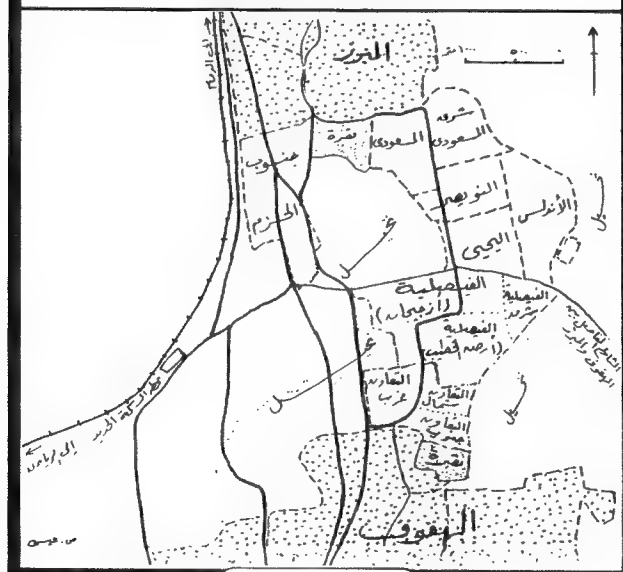
١ - المباني السكنية : وهي تشكل أهم استخدام على الإطلاق في المساحات المبنية (أكثر من ٩٠٪) والتي تتركز بصفة أساسية في القطاع الشرقي من منطقة الالتحام، وهذا القطاع يتكون في غالبه من أحياء سكنية تتناثر فيها استخدامات أخرى في توزيع غير نطاقي، أي إن الاستخدام السكني هو السائد، لكن هذا السكن يختلف في نمطه من بيوت شعبية إلى فيلات وإلى عمارات، على ما سيذكر في عنصر لاحق.

٢ - المباني الحكومية، وتقوم فيها المصالح الإدارية والخدمية التي تؤدي للمراجعين، وغالبا ما يرتبط توزيعها بالطرق الرئيسة أو الشوارع الرئيسة، ومن ذلك مبنيان لفرع وزارة الزراعة أحدهما بالمبرز والآخر بالهفوف، والبريد المركزي ومكتب البرق المركزي، وإدارات المرور والجوازات والدفاع المدني، ومحطة السكة الحديد، وفرع إدارة التعليم بالمبرز، وقد ترتبط المباني الحكومية

منطقة الالتحام العمراني

بين الهفوف والمبرز

- الكتلة المبنية القديمة
- حدود الأحياء
- حدود أقسام الأحياء
- طريق رئيس
- شارع رئيس
- خط سكة حديد



شكل (٨)

بوجود مساحات واسعة مناسبة بغض النظر عن نوع الطريق ، ومن ذلك محطة كهرباء الأحساء المركزية بالفصلية ، والمقصب (السلخانة) بحي الأندلس بالمبرز، والورش والجراجات الحكومية الخاصة بالبلدية .

٣- الفنادق : يوجد بالمنطقة فندقان هما أشهر فنادق المجمع الحضري المدروس : فندق غزال على الشارع الرئيس بحي الفصيلية ، وفندق الهفوف بالقسم الغربي من حي التعاون ، أي أنها يتركزان في نطاق مدينة الهفوف غير بعيد عن قلبها التجاري (بين ١ - ١,٥ كم إلى الشمال منه) .

٤- المدارس ومعاهد التربية الخاصة ، وهي تنتشر لتخدم الأحياء السكنية ، وإن كانت المدارس ذات الأبنية الحكومية تتخبر مواقع على الشوارع الرئيسة كما هو الحال في الشارع الفاصل بين المدينتين ، وشارع علي بن أبي طالب بالهفوف وامتداده في المبرز، والمدارس هنا من جميع المستويات ، كما توجد معاهد التربية الخاصة (معهدان) ومعهد علمي لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ومعهد فني صناعي .

٥- الكليات الجامعية ، وتتمثل في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في غربي منطقة الالتحام التابعة للهفوف ، وكلية التربية للبنات إلى الشمال منها في أرض المبرز، والكلية المتوسطة لإعداد المعلمين بحي النويصر بالمبرز.

٦- الخدمات الطبية ، وتتمثل في مركز صحي كبير بحي الفصيلية ، ومركز إسعاف الهلال الأحمر على امتداد الطريق الفاصل بين الهفوف والمبرز.

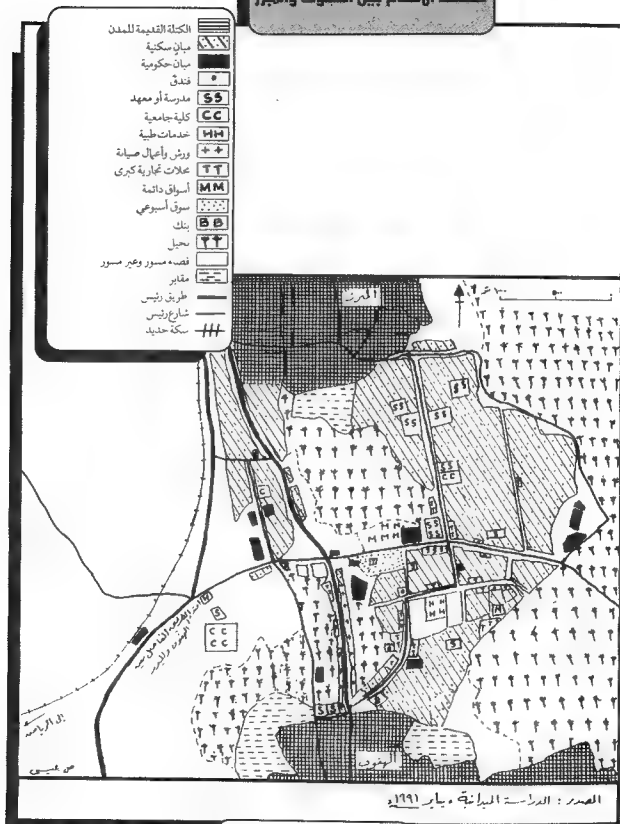
٧- الورش وأعمال الصيانة ، ومعظمها خاص بالسيارات والأجهزة الكهربائية ، وتتركز على جانبي القطاع الجنوبي من الطريق الرئيسي بين الهفوف والمبرز (طريق الدمام) . مع بعض الورش الأخرى على الشارع الفاصل بين

٨ - المحلات التجارية الكبرى، وبعضها على هيئة (سوبر ماركت) تقوم على الشوارع الرئيسية بين الأحياء السكنية، أو على هيئة توكيلات لشركات كبرى، أو محلات لتجارة الجملة، إما للسلع الغذائية، أو للأخشاب، وخاصة فيما بين شمال حي التعاون والفاضلية، وجنوب شرق حي الفيصلية، والملاحظ أنه لا توجد أي من تلك المحلات على الشارع الفاصل بين المدينتين، وإنما على الشوارع الرئيسية القريبة منه، حيث الحركة أوضح وقعا .

٩ - الأسواق الدائمة، وتتمثل في نوعين، سوق التمور، بجوار محلات الجملة وتجارة الأخشاب جنوب شرق الفيصلية، وهو سوق متخصص في بيع التمور بأنواعها على مدار السنة، وسوق الأرض على الجانب الشمالي من الشارع الفاصل بين المدينتين (بأرض المبرز) . وهو عبارة عن مساحات مطلة ومكشوفة تعرض فيها معظم السلع الاستهلاكية والأدوات والأجهزة المنزلية بأسعار قد تقل عن مثيلاتها في أسواق داخل المدينة، وينعقد السوق يوميا بعد صلاة العصر إلى صلاة العشاء، ويجاوره سوق السلع والأدوات والأجهزة المستعملة (الحراج) يعقد يوميا من بعد صلاة العصر إلى صلاة المغرب، ويجذب هذا السوق المترددين من المدينتين، ومن القرى المجاورة .

١٠ - السوق الأسبوعي، ويعقد صباح الخميس أسبوعيا على المساحة المقابلة لمكان انعقاد سوق الأرض، أي جنوب الشارع الفاصل بين المدينتين ولكن على أرض الهفوف، وهو سوق شامل بمعنى الكلمة يجمع بين سلع المدينة وسلع الريف بما فيها من الطيور الداجنة والحيوانات

استعمالات الأرض في
منطقة الالتحام بين المرفوف والمبرز



شكل (٩)

الصغيرة، وشتلات الأشجار، وهذا هو السوق التقليدي للهفوف بعد نقله من شمالي الكتلة السكنية القديمة ويجوار القيسارية بقلب المدينة، ومع ذلك تحتفظ القيسارية ببعض الجاذبية صباح يوم الخميس من عرض بعض السلع البدوية بصفة خاصة، والجدير بالذكر أنه يعقد يوم الأربعاء سوق أسبوعي آخر في قلب مدينة المبرز، لكن سوق الخميس بالهفوف أكبر اتساعا وشهرة ورواجا وجاذبية.

١١ - البنوك، ويمثلها بالمنطقة فرع لبنك الرياض يقع في جنوب حي التعاون قرب المنطقة المبنية القديمة للهفوف.

١٢ - النخيل، وهو ما تبقى من واحة السيفة شمال غرب الهفوف، وامتدادها في المبرز ويزحف العمران على تلك المساحات على استحياء، فالقائمون على أمور الزراعة حريصون على الإبقاء عليها وعدم التفريط في أي جزء منها، وتنمية قنوات الري والصرف بها، والمستولون على التخطيط والأمور البلدية يرون أن موقع تلك المساحات وسط العمران قد أصابها بالإهمال، وأن ارتفاع قيمة أرضها إذا استخدمت للبناء والمشروعات، أكثر عائدا اقتصاديا من استخدامها في الزراعة وإنتاج التمور، ومع الإبقاء على تلك المساحات الزراعية الغالية في مناطق تقل فيها مثل تلك الأراضي، وتترامى فيها مساحات الصحراء المهياة للتوسع البنائي فوقها.

١٣ - المقابر، وتوجد منها ثلاث مناطق إحداها في المبرز، واثنان في الهفوف كانت أصلا لاستخدام سكان الكتلة القديمة للمدينتين، وأصبحت تستخدم من سكان أحياء منطقة الالتحام كما تستخدم من غيرهم، ولم تنشأ مقابر جديدة خاصة بمنطقة الالتحام.

١٤ - الطرق الرئيسية ، وهي التي تربط أساسا بين المجمع الحضري والجهات والمدن المجاورة خاصة الرياض والدمام ، وهي تربط في مسارها بين مدينة الهفوف ومدينة المبرز ، ويقطع منطقة الالتحام نحو ٨,٥ كم من هذه الطرق ، في مسارين الأول غربي شبه مواز لخط السكة الحديد ، يربط بين طريق الرياض القديم وطريق الرياض الجديد ، ويصلهما بطريق الدمام ، أما الثاني فهو طريق الهفوف الدمام مارا بالمبرز في الشمال ، وقد تحول هذا الطريق الأخير في قطاعه الجنوبي - كما سبقت الإشارة - إلى محور لجذب الورش ومراكز تجارة قطع غيار السيارات والأجهزة الكهربائية وبعض توكيلات السيارات .

١٥ - الشوارع الرئيسية ، وهي من اتجاهين تسير فيما بين الأحياء السكنية أو تتخللها مما جعلها تجذب المراكز التجارية والأبنية الحكومية والخدمية ، ويقطع منطقة الالتحام الحضري مجموعة من الشوارع الرئيسة جملة أطوالها ٢٥, ١٠ كم ، أهمها على الإطلاق شارع علي بن أبي طالب - بوصفه محورا شماليا جنوبيا للأحياء السكنية بمنطقة الالتحام - ، ثم الشارع الواصل بين الهفوف وجنوب الحزم عبر واحة السيفة ، والشارع الفاصل بين المدينتين ، وحول الأسواق التجارية كما سبقت الإشارة .

١٦ - الفضاء المسور ، وهي مناطق محجوزة لإنشاءات لم تتم بعد ، كما تمتد مساحات من الفضاء غير المسور - سواء أراض حكومية أو ملكيات أفراد - بجوار أنماط الاستخدام السابقة ، وهذا كله يختلف عن المساحات الفضاء داخل الأحياء المبنية والتي سوف نشير إليها في العنصر التالي .

116

كثافة البناء في منطقة الالتحام :

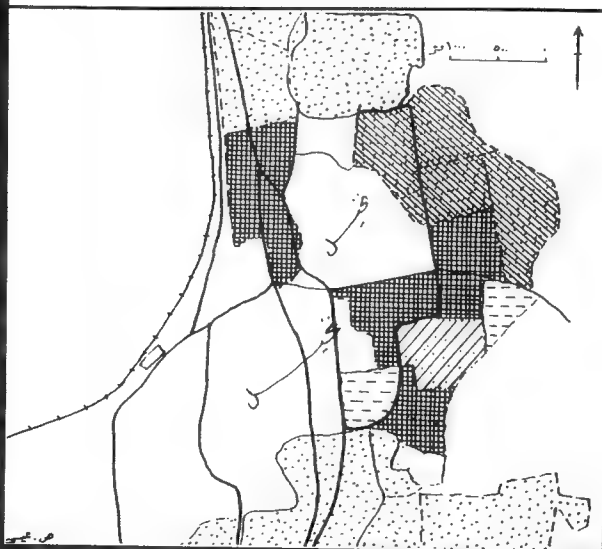
لم يتوافر للباحث حصر شامل لأعداد المباني بمنطقة الالتحام، ولم يُجر ذلك في العمل الميداني، ولذا يصعب حساب كثافة العمران بقرينة عدد المباني والمساحة، وبدلاً من ذلك يمكن التعرف على نسبة إشغال المباني لمساحة الأحياء، أو بتعبير آخر حساب نسبة الأراضي المبنية والأراضي الفضاء، وهذا ما قام الباحث بحصره ميدانياً، وأمكن حساب نسبة الأراضي الفضاء إلى جملة مساحة الأحياء وأقسامها الداخلية، على ما يظهر في الجدول التالي وخريطة مساحة رقم (١٠).

الحسي	النسبة المئوية للأراضي الفضاء	الحسي	النسبة المئوية للأراضي الفضاء
التعاون جنوب	١٪	البحي	٣٪
التعاون شمال	٤	الأندلس	٦
التعاون غرب	٢٥	النويعر	٧
الفصيلية (خطيب)	١٧	الحزم الجنوبي	٢
الفصيلية (أزجيحان)	٢	المسعودي	٨
الفصيلية شرق	٣٠	شرق المسعودي	٥

وواضح أن هناك تبايناً في نسب الأراضي الفضاء في الأحياء المختلفة، وهي في الأحياء التابعة للهفوف أعلى منها في الأحياء التابعة للمبرز، وربما تدل قلة الأراضي الفضاء على قدم تعمير الأحياء، أو على تزايد الرغبة في سكنها والبناء فيها، أو تدل عليها معاً، وعموماً لا تلاحظ قاعدة مطردة في هذا الصدد، ولكن النمط التوزيعي العام لنسب الأراضي الفضاء، أنها تقل (أي تزيد كثافة البناء) في حالتين: الأولى بالقرب من الكتل المبنية القديمة (أحياء شرق

نسبة الأراضي القضا
في أحياء منطقة الالتحام
بين الموقوف والجيز

الكتلة النسبية القديمة
سنة المصاء أقل من ٧٥
من ٥ - أقل من ١٠
من ١٠ - أقل من ١٥
من ١٥ - أقل من ٢٠
٢٠ / فأكثر أرض قضا



شكل (١٠)

المصدر : الدراسة الميدانية .

المسعودي - جنوب الحزم - جنوب التعاون - والفاضلية غرب)، والثانية في أحياء مركز منطقة الالتحام، أي تلك الواقعة على جانبي الشارع الفاصل بين المدينتين، (أزجيجان - يحيى - الأندلس).

ومن الناحية الأخرى تزيد نسبة الأراضي الفضاء نسبياً (تنخفض كثافة البناء) في الأحياء الوسيطة، والواقعة بين الطرفين السابقين، (الفيصلية شرق - أرض الخطيب - التعاون غرب، النويصر).

أما ارتفاع نسبة الأراضي الفضاء في حي المسعودي برغم قربهِ من العمران القديم فراجع إلى طبيعة البناء حيث ترك فراغات كبيرة فيما بينه، وليس إلى وجود مساحات صالحة للبناء، وربما كان الأصل البدوي أو شبه البدوي في تعمير هذا الحي وراء ترك مثل تلك المساحات التي كانت تعد نوعاً من الحِمَى للمباني القائمة، ولم تجذب تلك الفراغات راغبي البناء لإشغالها لتواضع الظروف العامة في هذا الحي، ووجود أحياء أفضل تجذب التوسع العمراني المتميز والسكن الراقي.

ومما يعطي بُعداً تفسيرياً جديداً لتوزيع نسب الأراضي الفضاء وكثافة البناء التعرف على نمط المباني بمنطقة الالتحام في العنصر التالي.

نمط المباني بمنطقة الالتحام بين الهفوف والمبرز ١٩٩١ م :

تم حصر الأنماط التركيبية للمباني بأحياء منطقة الالتحام بين الهفوف والمبرز من خلال اختيار مناطق صغيرة بكل حي ممثلة له باستخدام أسلوب العينة العشوائية، ومن ثم أمكن حساب النسب المئوية لكل نمط إلى جملة المباني في العينة، وسحب ذلك على عمران الأحياء كما يتضح من الجدول التالي :

النسب المئوية لأنماط المباني بمنطقة الالتحام

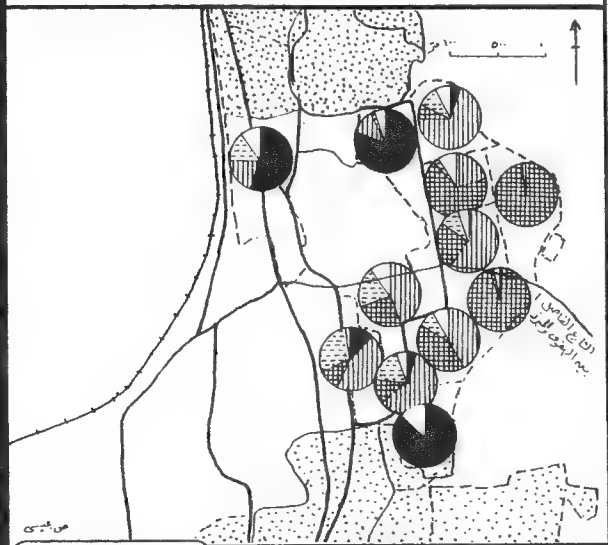
الحلي وأقسامه	بيوت تقليدية دور واحد	فيلات متواضعة	فيلات راقية وقصور	عمارات متعددة الاستخدام	مباني حكومية وعامة
التعاون والفاضلية	٤٥٪	٢٥٪	١٠٪	١٥٪	٥٪
جنوب	٨٧	—	—	١٣	—
شمال	٤	٦٠	١٣	١٨	٥
غرب	١٢	٤٥	١١	٣٠	٢
الفيصلية	—	٤٠	٢٥	١٠	٢
أرض الخطيب	—	٤٢	٤٢	٨	٨
أزجيحان	—	٤٥	٢٥	٢٠	١٠
شرق	—	—	٩٥	٣	٢
اليحيى	—	٦٠	٢٥	١٠	٥
النويعر	—	٢٠	٧٠	٢	٨
الأندلس	—	٩٩	—	—	١
شرق السعودي	٥	٧٠	٧	١٠	٨
المسعودي	٨٠	١٣	—	٢	٥
الحزم الجنوبي	٥٥	٢٠	—	١٥	١٠

ويتضح من الجدول ومن شكل (١١) الملاحظات التالية :

- ١ - تسود البيوت التقليدية الشعبية المؤلفة من دور واحد في الأحياء الأقدم تعميراً والأقرب بطبيعة الحال من الكتل القديمة للمدن (جنوب التعاون - المسعودي - جنوب الحزم) ثم تقل حتى تتلاشى كلما اتجهنا صوب مركز منطقة الالتحام .

أنماط المياني بمنطقة
الالتحام بين المصوف
والبحر سنة ١٩٩١ م

- الكتلة الميانية القديمة
- بيوت تقليدية دور واحد
- فيلات متواضعة دورين
- فيلات وقصور راقية
- عمارات متعددة الاستخدام
- ميان حكومية وعمامة



شكل (١١)

المصدر : الدراسة الميدانية - يناير ١٩٩١ م.

٢- تسود الفيلات الراقية والقصور فى أحدث الأحياء تعميراً كما فى الأندلس وشرق الفيصلية .

٣- تزيد نسب الفيلات المتواضعة فى الأحياء ذات المواقع وفترة التعمير المتوسطة بين النقيضين السابقين .

وواضح من الملاحظات السابقة أن عامل الزمن ، أو بمعنى آخر فترة البناء ، هو العامل الحاسم فى تحديد النمط الأرقى والأدنى ، فالمباني التي أنشئت منذ ١٥ - ٢٠ عاما مثلاً عاصرت ظروفًا اقتصادية عادية أو متواضعة انعكست على تركيب وهيئة ومساحة المبنى وعدد أدواره ، ودرجة الاعتناء بمظهره ، بخلاف المباني المنشأة فى الفترة الحالية ، والتي سخرت لها إمكانات ضخمة مادية ومعمارية تناسب الطفرة الاقتصادية وقدرات أصحاب الثراء ، مما أعطاهما هذا النمط الراقى والمتميز .

٤ - يرتبط نمط العمارات متعددة الاستخدام بمسارات الطرق والشوارع الرئيسة التي غالباً ما تقوم عليها تلك الأبنية ، حيث يستخدم الدور الأرضي للأغراض التجارية أو الورش ، والأدوار الأعلى للسكنى وربما لمكاتب ومؤسسات الخدمات ، ولذلك تزيد نسبة هذا النمط فى الأحياء التي تقطعها طرق وشوارع رئيسة (التعاون غرب وشمال وأزجيكان وجنوب الحزم) .

٥ - تنتشر المباني الحكومية فى معظم الأحياء لوجود المدارس بمستوياتها فى هذه الفئة من المباني ، ولكن الأحياء ذات المواقع المتوسطة ، والتي تمر بها أو عليها شوارع وطرق رئيسة هي أعلى من غيرها فى نسبة المباني الحكومية . ويلاحظ هنا أن الموقع هو العامل الحاسم فى توزيع النمطين الأخيرين من المباني (العمارات - المباني الحكومية) مثلما كان عامل الزمن واضحاً فى الأنماط الأخرى .

نتائج الالتحام الحضري بين الهفوف والمبرز:

يمكن حصر مجموعة من النتائج المترتبة على الالتحام الحضري يعود بعضها على المجمع الحضري ككل ، ويعود البعض الآخر على منطقة الالتحام .

— النتائج الخاصة بالمجمع الحضري ككل :

١ - ترتب على اتصال مدينة الهفوف بمدينة المبرز والتحامها في كيان ونطاق حضري واحد أن بدأ التعامل معها كمدينة واحدة أصبح يطلق عليها في بعض الاستعمالات الرسمية مدينة الأحساء ، وهي بهذا الوضع الجديد تكون قد دخلت في رتبة حضرية أكبر تتميز بنقل سكاني وعمراني يمكن أن يجذب إليه المزيد من الخدمات التي تتوافر في المدن الكبيرة أو فوق المتوسطة .

٢ - المجمع الحضري المتصل يمكن أن يصنف حالياً من حيث نمط النمو والتطور العمراني - ضمن النموذج متعدد النويات^(٦٠) ، فالهفوف القديمة نواة جنوبية ، والمبرز القديمة نواة شمالية تزايد العمران حولها في جميع الاتجاهات حتى التحم في المنطقة الواقعة فيما بين هاتين النواتين .

٣ - طرأ توسع وامتداد مساحي لمنطقتي القلب التجاري في الهفوف القديمة والمبرز القديمة وذلك صوب منطقة الالتحام الحضري ، وكان أوضح امتداد للقلب التجاري للهفوف في قطاعات من الشوارع والطرق الرئيسية التي تربطها بالمبرز وخاصة طريق الدمام ، وشوارع علي بن أبي طالب جهة الشمال . أما امتداد القلب التجاري للمبرز فكان صوب الغرب داخل حي الحزم حتى يصل إلى طريق الدمام الرئيس وخط سكة حديد الدمام الرياض .

— النتائج الخاصة بمنطقة الانحدام الحضري :

١ - أصبحت منطقة الانحدام مخدومة من منطقتين تجاريتين في قلب المدينتين بخلاف مناطق النمو الأخرى حول المدينتين، حيث ترتبط خدما - من الناحية النظرية - بمنطقة تجارية مركزية واحدة، والملاحظ أن النفوذ الخدمي للقلب التجاري للهفوف ذو تأثير أكبر على منطقة الانحدام من نفوذ القلب التجاري للمبرز.

٢ - ترتب على التجاور والتّماس بين كيانهن إداريين قائمين تختلف مسؤوليتهما في أعمال ومشكلات البلديات، أن أصبح الشارع الفاصل بين مدينة الهفوف ومدينة المبرز لا يلقي الاهتمام الواجب له، ولم يتحول - كما هو متصور - إلى محور لجذب الأنشطة الاقتصادية والخدمية.

٣ - أدى النمو العمراني بمنطقة التلاحم إلى تآكل مساحات بساتين النخيل من أطرافها، وربما من وسطها في حالة شق الطرق خلالها كما هو حادث في الطريق الذي شطر واحة السيفة ليصل شمال غرب الهفوف بالحزم الجنوبي في المبرز، وقد سبقت الإشارة إلى رغبة بعض الجهات في تقليص زراعات النخيل أو إزالتها وإحلال العمران محلها، وهذا ما يقف الباحث في صف المعارضين له.

استخلاصات وتوصيات الدراسة :

من أهم ما يستخلص من الدراسة السابقة :

— تتباين ظروف الموقع والموضع وعوامل التطور العمراني المؤثرة على مناطق الانحدام الحضري بالسعودية، مما جعل لكل حالة من حالات الانحدام نمطها الخاص.

• فالتحام سكاكا مع القارا واللقائط شبه التحام حضري.

- والتحام الرياض مع الدرعية هو في الحقيقة التهام عاصمي للأخيرة .
- والتحام الدمام - الظهران - الخبر، التحام ثلاثي ساحلي تكاملي محليا وإقليميا .

- والتحام الهفوف - المبرز، التحام ثنائي كامل في بيئة واحة زراعية .

— يغلب عامل التخطيط في التأثير على مرفولوجية أو تركيب مناطق الالتحام الحضري، فلم يظهر في تلك المناطق نمط العشش أو السكن العشوائي الذي عادة ما يظهر على أطراف المدن ذات التطور الطبيعي غير المخطط، ولكن الغالب في حالة المدن السعودية خضوع مناطق الالتحام لمخططات توسع عمراني معتمد من الجهات المعنية، كما أن المرافق الخدمية المنشأة عادة ما تكون بإشراف الدولة وتنفيذها ولذلك كانت هناك درجة ملحوظة من النمطية في مرفولوجية مناطق الالتحام في الحالات المدروسة .

— كان للخلفية التاريخية والوضعية الإدارية لمدينة الهفوف أثرها في أن تظل المدينة في الوضع الأفضل بالنسبة للمبرز، وبالنسبة لمنطقة الالتحام بينهما بصفة عامة .

— تتميز منطقة الالتحام بين الهفوف والمبرز بكونها امتداداً سكنياً أصلاً للمدينتين، أو تلاهماً سكنياً بالدرجة الأولى، ولم يظهر بها منشأة خدمية أو إدارية مركزية يمكن أن تتحول المنطقة بسببها في مرحلة ما إلى قلب جديد للمجمع الحضري ككل، مثلما هو متوقع لمركز منطقة الالتحام بين الدمام - الظهران - الخبر .

ويسجل الباحث التوصيات التالية الخاصة بحالة الهفوف المبرز .

- لم يعد هناك مبرر تخطيطي لإبقاء الفصل الإداري بين الهفوف والمبرز، بل

ينبغي وضع التنظيمات التي تجعل النطاق العمراني للمدينتين ، نطاقا لمدينة واحدة تشرف عليها بلدية واحدة لها رؤية إدارية وتخطيطية موحدة .

● من الضروري إعادة النظر في دورية انعقاد الأسواق الأسبوعية بالمدينتين ، فالفاصل الزمني بين سوق الأربعاء بالمبرز، و الخميس بالهفوف يضعف من كفاءة أحدهما ، وهو سوق المبرز، وينبغي أن يُرحَّل في يوم آخر (الأحد أو الاثنين مثلا) .

● ينبغي المحافظة على مساحات النخيل بمنطقة الالتحام وعدم السماح بتآكلها أمام زحف العمران الذي أمامه متسع في المخططات المعتمدة والمساحات الصحراوية المجاورة .

● كثير من الشوارع بمنطقة الالتحام في حاجة إلى عناية أكبر، كما أن شوارع أحياء منطقة الالتحام بالمبرز غير مسماة، والمساكن غير مرقمة ، وبذا يصعب التعرف عليها من قبل أي زائر، وعموما فإن اعتبار المنطقة عضواً حياً في النطاق العمراني لمدينة واحدة سوف يترتب عليه تحسين واضح في أحوالها البلدية والتنمية .



المراجع والهوامش

- (١) المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون البلدية والقروية، وكالة الوزارة لتخطيط المدن، أطلس المدن السعودية - الوضع الراهن سنة ١٤٠٧ هـ.
- (٢) عبد الرحمن صادق الشريف، مدينة الرياض، دار الملك عبد العزيز بالرياض، الطبعة الأولى، ١٣٨٥ هـ / ١٩٧٥ م.
- (٣) عبد المجيد إسماعيل داغستاني، الرياض، التطور الحضري والتخطيط، وزارة الإعلام السعودية، الرياض ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.
- (٤) Al Shuaiby Abdullah Mansour, "The development of the Eastern province, with particular reference to urban settlement and evolution in Eastern Saudi Arabia", Ph. D., University of California, 1973.
- (٥) Vidal, F. S., The Oasis of Al Hasa, Dhahran, 1955 ترجمها عبد الله السبيعي بعنوان، واحة الأحساء، ونشرت بالرياض ١٤١٠ هـ.
- (٦) Al Elawi, Ibrahim, "The influence of oil upon settlement in Al Hasa Oasis, Saudi Arabia", Ph. D., University of Durham, 1978.
- (٧) عبد الرحمن أحمد العمير، جغرافية العمران الريفي في واحات الأحساء، ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية بالرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.
- (٨) محمد زكي الفارسي، أطلس ودليل وطني المملكة العربية السعودية، جدة، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م.
- (٩) Carter, Harold, the study of urban geography, Third edition. London, 1987. p. 20.
- (١٠) أحمد علي إسماعيل، دراسات في جغرافية المدن، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٥، ص ١١٨.
- (١١) Beaujeu-Garnier J.& Chabot, G.. Urban Geography translated, Lon-

، ١٢١، don 1967. pp. 243 - 245. ، وأيضاً أحمد إسماعيل ، المرجع السابق ، ص

. ١٢٢

(١٢) أحمد علي إسماعيل ، المرجع السابق ، ص ١٢٢ ، ١٢٣ .

(١٣) Webster's New Geographic Dictionary, 1980, pp. 282 - 283.

(١٤) Academic American Encyclopedea, New Jersey, 1980.

Ibid. (١٥)

(١٦) أحمد إسماعيل ، المرجع السابق ، ص ٣٩٣ ، ٣٩٤ . وأيضاً ، فتحي محمد مصيلحي ، تطور العاصمة المصرية والقاهرة الكبرى ، القاهرة ، ١٩٨٨ .

(١٧) Carter, H., op. cit. pp. 163 - 166.

(١٨) حمد الجاسر ، المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية ، شمال المملكة ، القسم الثاني .

(١٩) المملكة العربية السعودية ، وزارة الإعلام ، هذه بلادنا ، الرياض ١٤٠٩ / ١٩٨٩ ص ٢٩٢ .

(٢٠) حمد الجاسر ، المرجع السابق ، القسم الثالث .

(٢١) نفس المرجع ، القسم الثاني .

(٢٢) وزارة الشؤون البلدية والقروية ، أطلس المدينة السعودية ، ص ٣٣ .

(٢٣) عبد المجيد داغستاني ، مرجع سابق ، ص ١٤ ، ص ١٩ .

(٢٤) عبد الله محمد بن خميس ، معجم اليمامة ، الرياض ١٣٩٨ / ١٩٧٨ ، ج ١ ص ٤٩٠ .

(٢٥) أطلس المدن السعودية ، مرجع سابق ، ص ١ .

(٢٦) عبد الله بن خميس ، المرجع السابق ، ص ٤١٦ .

(٢٧) لوريمر. ج ، دليل الخليج العربي ، القسم الجغرافي ، الجزء الأول ، مترجم برعاية أمير قطر .

(٢٨) فهد عبد العزيز الكليب ، الرياض ، ماضي تليد وحاضر مجيد ، الرياض ١٩٩٠ ص ٨٤ .

(٢٩) منظمة المدن العربية ، المعهد العربي لإنماء المدن ، الرياض مدينة المستقبل ، الرياض ١٤٠٣ / ١٩٨٣ . ص ١٤ - ٢٢ .

- (٣٠) المرجع السابق، ص ٢٢-٢٤.
- (٣١) المرجع السابق، ص ٣٩.
- (٣٢) المرجع السابق، ص ٣٢-٣٥.
- (٣٣) المرجع السابق، ص ٤٠.
- (٣٤) أطلس المدن السعودية، مرجع سابق، ص ٩.
- (٣٥) عبد الله السبيعي، اكتشاف النفط وأثره على الحياة الاقتصادية في المنطقة الشرقية، الرياض ١٩٨٩م، صفحات متفرقة.
- (٣٦) وزارة الإعلام، هذه بلادنا، مرجع سابق، ص ١٨٥.
- (٣٧) المرجع السابق ص ٢٠٠.
- (٣٨) المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون البلدية والقروية، وكالة الوزارة لتخطيط المدن، المخططات التنفيذية الرئيسية لمنطقة الدمام، تقرير فني ٨ مشروع ٢٠٤، جمادى الأولى ١٣٩٨ / أبريل ١٩٧٨، ص ٢٠.
- (٣٩) المرجع السابق ص ١٩.
- (٤٠) المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون البلدية والقروية، وكالة الوزارة لتخطيط المدن، المخططات التنفيذية الرئيسية لمنطقة الدمام، تقرير فني ٩، مشروع ٢٠٤، رمضان ١٣٩٩هـ / يوليو ١٩٧٩م، ص ٣٧.
- (٤١) النسب من حساب الباحث بناء على قياس مساحات الاستخدام من الخريطة.
- (٤٢) الأطوال مقيسة من الخريطة.
- (٤٣) عبد الرحمن العمير، جغرافية العمران الريفي في واحات الأحساء، مرجع سابق، الفصل الأول.
- Al Jabr M.A., "The structural instability of soils in the old and new lands of Al -Hasa Oasis, Saudi Arabia", Ph. D., Univers. of Salford, 1989.
- (٤٥) فيدال، واحه الأحساء، المرجع السابق، ص ٤٠.
- (٤٦) ياقوت عبد الله الحموي، معجم البلدان، الجزء الخامس والجزء الأول.
- (٤٧) المرجع السابق، الجزء الأول.
- (٤٨) سليمان الدخيل، تحفة الألباء في تاريخ الأحساء، بغداد ١٣٣١هـ / ١٩١٢م

ص ٢٠.

- (٤٩) فيدال، المرجع السابق، ص ١٠١.
- (٥٠) محمد بن عبد الله آل عبد القادر، تحفة المستفيد بتاريخ الأحساء في القديم والجديد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م - ص ٣١.
- (٥١) فيدال، المرجع السابق، ص ١٣٥.
- (٥٢) محمد آل عبد القادر، المرجع السابق، ص ٤١٤.
- (٥٣) فيدال، المرجع السابق، ص ١٠٤ - ١٠٨.
- (٥٤) المرجع نفسه، ص ١١٩ - ١٢٠.
- (٥٥) المرجع نفسه، ص ١٣٦.
- (٥٦) المرجع نفسه، ص ١٣٨.
- (٥٧) المساحات مقيسة من خريطة النطاق العمراني للهفوف والمبرز، ومساحة القلب التجاري مرفوعة ومقيسة من الطبعة.
- (٥٨) a- Carter, H., op. cit. pp. 204 - 207.
- b - Raymond E., Murphy & J. E. Vance, JR; " Delimiting of the C.B.D." Economic Geography, July 1954. pp. 189 - 222.
- (٥٩) من الدراسة الميدانية.
- (٦٠) Carter, H., op. Cit. p. 185.



نقوش صفوية جديدة من متحف دار الجوف للعلوم

د. سليمان بن عبد الرحمن بن محمد الذبيب



يطلق بعض المشتغلين بالكتابات القديمة على هذه الكتابات اسم النقوش الصفوية بينما يرى آخرون أن تسميتها بخط البادية العربية أكثر ملاءمة لاشتغالها على الخطين الصفوي والثمودي^(١)، فهما يتشابهان في كثير من الأمور، حتى أن بعض المختصين يعدّون الخط الصفوي (في مراحله الأولى) امتداداً للثمودي^(٢). ونجد الإشارة إلى أن يستون يرى أن النقوش الثمودية المكتشفة في اليمن قد استخدمت من قبل الطبقات الدنيا في المجتمع اليمني القديم بينما كانت الطبقات العليا تستعمل الخط السبئي^(٣)، لكن يصعب الأخذ بهذا الرأي خصوصاً ونحن نعرف من خلال الكثير من المصادر^(٤) مقدار الحضارة التي ميزت الثموديين عن غيرهم من معاصريهم عندما قطنوا مدينة الحجر^(٥)، فهم يتميزون بحضارة وثقافة ذات شأن^(٦)، وخصوصاً أن لدينا الكثير من المادة الأثرية التي تعود إلى هذه المنطقة^(٧)، وهكذا فمن المحتمل أن تكون النقوش الثمودية المكتشفة في اليمن قد كتبت من قبل ثموديين قطنوا لفترة زمنية في جنوب الجزيرة وذلك لوجود علاقات وصلات تجارية قوية بين جنوب الجزيرة وشمالها^(٨).

وقد عثر على مجموعة من هذه النقوش في شمال المملكة العربية السعودية^(٩) من ضمنها النقوش الحجرية التي ندرسها وهي محفوظة حالياً في متحف دار الجوف للعلوم^(١٠). وقد تم الحصول عليها من قبل بعض مواطني المنطقة المحليين على سبيل الإهداء، وقد كتب اثنان من النقوش بطريقة حلزونية (ق: ١، ق: ٢)، أما النقوش (٣، ٦، ٧) فقد كتبت على خط مستقيم عدا الحروف الثلاثة الأخيرة التي اتجهت إلى اليمين. وكتب النقش رقم (٤) بطريقة دائرية. أما النقشان (٥، ١٥) فقد كتبا على شكل خط مستقيم.

النقش رقم (١) :

النص :

ل ف ح ل ب ن ح ر ب ب ن ف ح أ ×
(وب) ن ي ع ل أ ب ه ذ أ ل م ع ل أ ث ز

الترجمة :

بواسطة فحل بن حزب بن ف ح أ ×
وبنى (رجم) على أبيه من قبيلة ألمع لاثرة

التعليق :

تكمن صعوبة قراءة النقش المكتوب بالطريقة الحلزونية المعروفة في نقوش الخط الصفوي بالرباط الذي يربط بين السطرين الأول والثاني فالأحرف المكتوبة في هذا الجزء من الحجر غير واضحة. بالإضافة إلى أن كتابة اسم العلم الثالث تحتل عدة قراءات، فالحرفان الأول والثاني يقرآن بدون صعوبة «ف» و«ح» أما الحرف الثالث فيمكن أن يكون شكلاً سيئاً لحرف «ل» أو حرف «أ» الذي يأخذ

شكل خط عمودي يلتصق بأعلى طرفيه خطان صغيران متعاكسان . لكن في مثالنا يوجد أيضًا خط صغير يخرج من وسط الخط العمودي الذي ربما أضيف بطريق الخطأ ولذا يمكن قراءة هذا الاسم إما ف ح ل أو ف ح أ^(١١).

ل ف ح ل :

اسم علم مسبوق بحرف «ل» الذي غالبًا ما تبدأ به النقوش الصفوية^(١٢). وقد وجد الاسم في النقوش الصفوية نحو تسع مرات^(١٣) و أفضل تفسير له هو أن للاسم علاقة بالكلمة العربية الفَحْل أي الذكر القوي من كل حيوان^(١٤). الفحل اسم علم ورد في المصادر العربية القديمة^(١٥). وفي هذه الحال يكون الاسم ف ح ل اسم بسيط ويعني «القوي».

ح ر ب :

اسم علم، مسبوق بأداة البنوة «بن»، بسيط ويعني «شديد الحرب، شجاع» ويعادل في العربية اسم العلم حَرْب^(١٦) أو من الحَرْب^(١٧). والاسم وجد في النقوش الصفوية أكثر من ١٢٩ مرة^(١٨). ح ر ب و بإضافة الواو اسم علم وجد في النقوش النبطية^(١٩).

و ب ن ي :

الحرفان الأخيران هما فقط اللذان يمكن قراءتهما بكل سهولة في الكلمة وهما «ن» و «ي» وحيث إن المكان الذي يفصل بين حرف «ن» والكلمة السابقة لا يمكن أن يتسع إلا لكتابة حرفين فقط لهذا يمكن تقديرهما بحرفي «و» و «ب» وهكذا تقرأ الكلمة و ب ن ي، واو العطف ب ن ي : فعل ماض على وزن فَعَلَ وهو منتشر في النقوش الصفوية^(٢٠).

أ ب هـ :

اسم، مسبوق بحرف الجر ع ل الذي يعني «على»^(٢١) وهو اسم مفرد مذكر

مع الضمير المتصل الذي يعود إلى ف ح ل . و تعني في العربية «أبيه» وقد وردت هذه الصيغة في النقوش الصفوية^(٢٢).

أ ل م ع :

اسم قبيلة يطابق اسم القبيلة العربية أَلْمُع وهي بطن من خزاعة من الأزدي^(٢٣) وهو مسبوق بكلمة ذ أ ل وهي أداة تسبق في العادة أسماء القبائل^(٢٤) ويعتقد كل من هاردينج ووينيت أنها تسبق اسم القبيلة والعائلة^(٢٥). فيما يرى الروسان أنها تسبق اسم القبيلة فقط وأن الأداة ذ ل هي التي تسبق اسمي القبيلة والعائلة^(٢٦).

ل أ ث ر :

الثلاثة الأحرف الأولى تقرأ بكل سهولة بينما تصعب قراءة الحرف الأخير لكنه لا بد وأن يكون حرف «ر» فالشكل الطبيعي لحرف «ر» مثل شكل القوس أو الهلال أو الزاوية المنفرجة متجهًا إلى اليسار لكنه هنا متجهًا إلى أسفل وهكذا تقرأ الكلمة ل أ ث ر: اللام هنا حرف جر وكلمة أ ث ر المطابقة في العربية لأثر التي تعني بقية الشيء أو الخبر^(٢٧). وقد وردت في النقوش الصفوية^(٢٨). كما وجدت في النقوش السبئية^(٢٩)، والقبتانية^(٣٠)، والأوجاريتية^(٣١).

النقش رقم (٢) :

النص :

ل ر ج ح ب ن ب ل ق ت ذ أ ل × ل ج × ×
[ب ن] ي ل ذ أ ب × × س ل م و ر و ح

الترجمة :

بواسطة راجح بن بَلَقَت من قبيلة × ل ج × ×،

وبنى (رجم) لذئب (أضمن ، قدم له) سلامًا وأمنًا (رحمة) .

التعليق :

هذا النقش كسابقه كُتب بطريقة حلزونية ، ومرة أخرى ، الجزء الذي يربط بين السطرين الأول والثاني غير واضح نظرًا للتلف الذي حصل لهذا الجزء . كما أن الكثير من أحرف السطر الثاني غير واضحة أيضًا ويصعب قراءة بعضها لكننا سنحاول تقدير البعض منها مع التحفظ . وتكمن أهمية هذا النقش إذا كانت قراءتنا للكلمة قبل الأخيرة صحيحة هكذا س ل م في أنه المرة الأولى التي ترد فيها الكلمتان س ل م ، ر و ح مترادفتان في النقوش الصفوية^(٣٢) .

رجح :

اسم علم بسيط يائثل في المصادر العربية الاسم راجح المشتق من الفعل رَجَحَ وهو بمعنى «عادل أو حكيم»^(٣٣) .

ب ل ق ت :

اسم علم وجد في النقوش الصفوية^(٣٤) . وقد ظهر اسم مشابه له في كل من الثمودية (ب ل ق)^(٣٥) وفي التوراة العبرية (P l q)^(٣٦) . رغم أن ركيانز^(٣٧) يقترح «فتحة الباب» كمعنى مقبول لهذا الاسم ، معتمدًا على معنى كلمة بَلَقَ في العربية والتي تعني «فتحة الباب»^(٣٨) ، لذا فإن الاسم يحتمل معنيين الأول الذي اقترحه هاردنج^(٣٩) وذلك بأنه مشتق من البَلَقُ بمعنى «السواد والبياض»^(٤٠) والثاني وهو الأكثر ترجيحًا أن الاسم يحتمل المعنى الآخر للبَلَقُ : وهو اسم حجر باليمن يضيء ما وراءه كما يعني الزجاج .^(٤١) وبذلك فإنه اسم بسيط ويعني «المضيء - المشرق» ويعود هذا إلى حالة المولود عند ولادته فإذا كان مضيئًا ومشرقًا سُمي بالبلق تشبيهًا له بالشيء المضيء أو المشرق^(٤٢) .

ذال :

أداة تسبق في الغالب اسم القبيلة أو العائلة ولهذا فإن الكلمة التي تليها والتي لا نستطيع إلا تمييز حرفيها الثالث والرابع وهما «ل» و «ج» إما أن تكون اسماً للقبيلة أو اسماً للعائلة التي يتنسب إليها كاتب النقش . والكلمة التي تليها في السطر الثاني يمكن قراءة حرفيها المطموسين تخميناً «ب» و «ن» وخصوصاً أن الحرف الثالث الواضح هو «ي» وهكذا تقرأ ب ن ي بنى (انظر ق : ١)

ل ذأ ب :

اسم علم بسيط مسبق بحرف اللام والذي يعني هنا «عند» أو «لدى» وقد ورد الاسم في النقوش الصفوية^(٤٣). ذ أ ب و اسم علم وجد في النقوش النبطية^(٤٤). وهو يعادل الاسم ذئب الوارد في المصادر العربية^(٤٥) والذي يعود إلى الذئب^(٤٦). ذأ ب وجد في النقوش الصفوية كاسم قبيلة^(٤٧).

س ل م :

نلاحظ أن الحرف الأول غير واضح، ولكن نظراً لسهولة قراءة الحرفين التاليين «ل» و «م» فإن القراءة الأكثر قبولاً لهذا الحرف هي «س» وهي كلمة ترد كثيراً في النقوش الصفوية^(٤٨) واللفظ هنا يُعد مصدراً وليس فعلاً^(٤٩) وهكذا يكون المعنى «سلاماً».

و روح :

كلمة مسبوقة بحرف العطف الواو، حرفها الأوسط «و» يحمل شكلاً غير طبيعي، وبرغم أن الروح تعني الرحمة أو السرور والفرح^(٥٠)، فأفضل ترجمة لها هي «أمناً» وهي كسابقتها تُعدُّ مصدرًا لا فعلاً وقد وجدت في النقوش الصفوية^(٥١).

النقش رقم (٣) :

النص : لدأيت بن ص ه د وب ني

الترجمة : بواسطة عَبْدُ بن أَذْيَنُ وَبَنَى (رجما)

التعليق :

دأيت :

اسم علم بسيط وجد في النقوش الصفوية^(٥٢) وأعاده هاردنج إلى كلمة ابن داية التي تعني «الغراب»^(٥٣) والموجودة كذلك في كل من المصادر التوراتية العبرية דָּאִית^(٥٤) والسريانية ܕܐܝܬ^(٥٥). وسمي الغراب بابن داية لأنه ينقب عن الدبر حتى يبلغ دايات العنق وما اتصل به من خرزات الصلب ونعار الظهر^(٥٦)، وتسمي به العرب لقوة بصره^(٥٧). ولدى البابليين نعيق الغراب يدل على احتمالين إما أن الرجل (صاحبه) سيحصل على ما يريد وأمانيه ستتحقق أو أنه سوف يفقد شيئاً^(٥٨).

ص ه د :

الحرف الثاني يمكن أن يقرأ كذلك «ي» فتكون الكلمة بذلك ص ي د وهي اسم وجد في النقوش الصفوية^(٥٩). أما القراءة الثانية المرجحة فهو اسم علم اشتق من كلمة صَهِيدُ بمعنى «الطويل أو شدة الحر»^(٦٠) وقد أطلق عليه هذا الاسم إما لطوله غير الطبيعي عند ولادته أو لأن ولادته تمت في يوم شديد الحر^(٦١).

وب ني : وَبَنَى (انظر ق: ١)^(٦٢)

النقش رقم (٤) :

النص : ل ه أ س د بن ت أ ل وب ني

الترجمة : بواسطة الأسد بن تال وبنّي (رجماً)

التعليق :

كبقية النقوش المدروسة هنا يبدأ هذا النقش بحرف لٍ وربما تدل على الملكية ثم حرف «هـ» الذي يمثل أل التعريف ويدل كذلك على اسم الإشارة «هذا» فاختصر إلى هاء فقط جرياً على عادة الاختزال الكلي لديهم^(٦٣).

أس د :

اسم علم بسيط ويعني الأسد. والأسد مصدر أسد بأسد أي ذو القوة الأسدية^(٦٤). وهو من الأسماء المنتشرة في النقوش الصفوية فقد وجد أكثر من ١٣٠ مرة^(٦٥) وكذلك ورد في النقوش النبطية^(٦٦) والتدمرية^(٦٧) والسريانية (أ ش د و)^(٦٨) كما ورد اسم علم أيضاً في المصادر العربية^(٦٩) فظاهرة التسمي بأسماء الحيوانات منتشرة بشكل كبير لدى الساميين وقد ردها البعض إلى أن الساميين يحتفظون بعادات على جانب كبير من البدائية مثل الطوطمية (رغم عدم وجود دليل على الطوطمية) والبعض مثل نولدكه يرى أنها علامة «الحسن الطالع» المعروف بالتفاؤل^(٧٠)، وذلك رغبة منهم في أن يتشبه الطفل المولود بإحدى الصفات المستحسنة لهذه الحيوانات مثل الذئب أو الفهد. ولا يزال مستخدماً ومتداولاً إلى يومنا هذا.

ت آل :

اسم علم مسبق بالاسم ب ن «بن» وقد وجد في النقوش الصفوية^(٧١) ويحتمل أن الاسم قد اشتق من التّولة : أي الداهية من الفعل تأل^(٧٢).
و ب ن ي : بنّي (انظر ق : ١)

النقش رقم (١٥).

النص : ل أن ع م ب ن م ت ي و ب ن ي

الترجمة : بواسطة أنعم بن متي وبني (رجما)

التعليق :

أن ع م :

اسم علم يُعد من أكثر أسماء الأعلام انتشاراً ضمن النقوش الصفوية فقد وجد أكثر من ٣٣١ مرة^(٧٣)، وكذلك النبطية^(٧٤)، والتدمرية^(٧٥). وقد ظهر اسم مشابه (ܐܢܥܡ) في التوراة العبرية^(٧٦). ن ع م آل وكاسم علم ظهر أيضاً في النقوش الفينيقية^(٧٧) كاسم مركب من ن ع م «غبطة»^(٧٨) واسم الإله المعروف آل ولذا يكون المعنى «غبطة، سعادة من الإله آل» وهو يطابق أنعم المعروف في المصادر العربية^(٧٩) وهو من النعمة^(٨٠). والاسم أن ع م يُعد اسم علم بسيط على وزن أفعل من نعم^(٨١).

م ت ي :

وجد هذا الاسم في النقوش الصفوية نحو ٨٥ مرة ويعتقد هاردنج بأنه مشتق من مَتَا أي «السير الحثيث»^(٨٢) أما ليتيان فلم يستبعد احتمال كونه اسماً مختصراً^(٨٣). م ت ي و بإضافة الواو اسم ظهر في النقوش النبطية^(٨٤). ووجد اسم مشابه في النقوش التدمرية م ت ب و ل كاسم مركب فسره ستارك بمعنى «عطية الإله ب و ل» باعتبار أن العنصر م ت العائد إلى الفعل السامي ن ت ن بمعنى «أعطى - قدم». ^(٨٥) حَكَامَ مَلِكُ اسم علم ورد في السريانية^(٨٦)، وفي الواقع يصعب التوصل إلى تفسير محدد لهذا الاسم فربما يكون على علاقة بالكلمة م ت والتي تعني «رجل» في بعض اللغات السامية^(٨٧)، وفي هذه الحالة يكون اسماً بسيطاً ويعني «رجل». ولكن المرجح أن الاسم على علاقة بالكلمة العربية مَتَّ بمعنى «حَطَّ، مَدَّ» وأمتى الرجل إذا امتد رزقه وكثر ماله ويقال أمتى إذا طال عمره^(٨٨).

و ب ن ي : بني (انظر ق: ١)

النقش رقم (٥ ب):

النص : لع ب د ب ن أذنت و [ب ني]

الترجمة : بواسطة عَبْدُ بن أَذَيْنُهُ وَبَنَى (رجما)

التعليق :

كتب هذا النقش مباشرة أسفل النقش السابق (ق : ٥) ولا توجد صعوبة في قراءته عدا الكلمة الأخيرة المكتوبة في انحناء النقش التي يمكن احتمال تقديرها كالتالي ب ن ي وذلك نظراً لوضوح حرف «و»^(٨٩).

ع ب د :

اسم علم مختصر يعني (خادم + اسم الإله) وقد عُرف بشكل كبير في النقوش الصفوية (أكثر من ٢٢٩ مرة)^(٩٠). عَبْدُ اسم ورد في المصادر العربية^(٩١).

أذنت :

اسم علم بسيط يماثل الاسم أَذَيْنَةُ في العربية^(٩٢). وهو تصغير الأذن وبه سمي الرجل في صيغة التصغير^(٩٣). وقد وجد الاسم في النقوش الصفوية^(٩٤) والشمودية^(٩٥). وظهر اسم مشابه أ ذ ي ن ت في النقوش النبطية^(٩٦) والتدمرية^(٩٧). ويرى ليتيان أن هذا الاسم قد استخدم من قبل هذه القبائل بعد الملك التدمري Odenathus^(٩٨) (٢٦٠ - ٢٦٧ م) وحسب نظريته هذه، فإن النقوش التي تحمل مثل هذا الاسم تعود إلى أواخر القرن الثالث ميلادي. إلا أن ونيت وهارنج اتفقا مع جام الذي يرى أن الحاكم التدمري لا يعد أول من تسمى بهذا الاسم^(٩٩). أذنت : ظهر كاسم مكان في النقوش السبئية^(١٠٠).

و ب ن ي : بَنَى (انظر ق : ١)

النص: وهب ل ت ب ن ه ب ل و [ب ن ي]

الترجمة: بواسطة وهب اللات بن هُبل، وبني (رجما)

التعليق:

عدا الحرف الأول من الكلمة الأولى والكلمة الثانية فإن قراءة النقش مقبولة أما الحرف الأول في الكلمة الأولى فمعظمه مفقود نظرا لفقدان حافة الحجر ولكن جزء الحرف المتبقي يوحي بأنه ربما يكون «ع» لكن وكما يبدو أن الجزء المفقود هو بقية الدائرة الخاصة بحرف «و»، حيث إن شكلها هو عبارة عن دائرة يتوسطها خط عمودي وأحيانا يكون هذا الخط أفقياً أو في أحيان أخرى عموديا وهو الأكثر، والواضح لدينا هو الخط العمودي ونصف الدائرة الأيسر كما أن امتداد الكسر في حافة الحجر (انظر اللوحة الخاصة بهذا النقش) ربما يدفع الدارس لقراءته «ي» الذي يوصف على أنه خط عمودي ينتهي بدائرة في أعلاه. ولكن القراءة الأكثر قبولا لهذا الشكل هي، كما أوضحنا حرف «و» وبالنسبة للكلمة الأخيرة فجميع أحرفها مطموسة نتيجة لعوامل التعرية ولكن لوضوح شكل حرف «و» بالإضافة إلى أنه من الممكن تمييز بعض أجزاء حرف «ب» (الحرف الثاني) فقد سهل محاولة تقدير بقية أحرف هذه الكلمة وهما «ن» و «ي» وهكذا تقرأ ب ن ي «بني». ويصعب تصنيف هذا النقش هل هو نقش ثمودي أو صفوي^(١٠١). إلا أننا نرجح أن يكون نقشا صفوياً استناداً لطريقة رسم حروفه.

وهب ل ت:

اسم علم مركب من وه ب والتي تعني «العطية» الموجودة في معظم اللغات السامية الأخرى^(١٠٢). والإله المعروف ل ت اختصاراً للربة «اللات»

حيث سقطت الألف وهي ظاهرة مألوفة في معظم النقوش السامية وهذه المعبودة عرفت عند قبيلة ثقيف في الطائف^(١٠٣)، وكذلك لدى الأنباط والصفويين وغيرهم. وهـ ب ل هـ اسم مشابه وجد في النقوش الصفوية^(١٠٤).

هـ ب ل :

اسم علم من كلمة واحدة يحتمل عدة معان إما «الرجل العظيم» أو «الشخص الكثير الشحم واللحم» حيث إن هبل تعني «الرجل العظيم» وقيل «الطويل»، هِبَلٌ : هو الذي يولد على تَنَعِيم أي أنه خشن شديد غليظ لا يهوله شيء^(١٠٥) - هُبَلٌ من الهابل وهو كثير اللحم والشحم أو من الهبل والهباله وهو الغنيمة أي يغتنم عبادته أو يغنم من عبده^(١٠٦) وقيل إن هِبَلٌ : اسم رجل معدول عن هابل ومعناه كاسب وهِبَلٌ يكسب^(١٠٧). أو أن يكون على علاقة بالآله المعروف هِبَلٌ وهو صنم كانت قريش تعبده^(١٠٨) رغم اعتراض ليمان على هذا التفسير^(١٠٩) وفي هذه الحالة يكون الاسم محتويًا على عنصر من عناصر الآله هـ ب ل (هِبَل). والاسم وجد في النقوش الصفوية (نحو ثلاث مرات^(١١٠) أما في النقوش النبطية فقد وجد مضافًا إليه حرف الواو (هـ ب ل و)^(١١١). هـ ب ل أ اسم علم ظهر في النقوش الحضرية^(١١٢).

و ب ن ي : بَنِي (انظر ق : ١)

النقش رقم (٧) :

النص : ل ص ر أ ب ن هـ س د م و ب ن ي

الترجمة : بواسطة ص ر أ بن الأسد وبَنِي (رجما)

التعليق : ليست هناك صعوبة في قراءة هذا النص القصير إلا في الجزء الأخير

من الاسم الثاني والذي لا يستبعد أن يكون شكلاً سيئاً لحرف «م» خصوصاً وقد عُرف شكل مشابه له في النقوش الصفوية^(١١٣). والمعروف أن شكله الصحيح ييضاوي مفتوح من أسفل ولكنه في نقشنا هذا مفتوح إلى الجهة اليمنى.

ص ر أ : اسم علم ظهر في النقوش الصفوية وفسره هاردنج بأنه يعني «الحنظل» من الكلمة العربية صَرَاء^(١١٤). ورغم عدم الاعتراض على اقتراح هاردنج إلا أن احتمالية كونه اسماً مختصراً من ص ر المماثلة للفعل صَوَّرَ أكثر قبولاً حيث أدغمت أو سقطت الواو وهي ظاهرة معروفة في النقوش الصفوية^(١١٥). وهكذا فهو يعني «[اسم الإله] . . صَوَّرَ».

هـ س د م : الميم هنا إما أن تكون للتمييز أو للتحلية (انظر ق : ١)

الهامش

* أتاح لي فرصة دراسة هذه النقوش الدكتور خليل بن إبراهيم المعقل، قسم الآثار والمتاحف بجامعة الملك سعود حيث قدّم لي مشكوراً الصور الخاصة بها كما أقدم جزيل شكري إلى الأستاذ الدكتور عبد الرحمن الطيب الأنصاري عميد كلية الآداب، جامعة الملك سعود وللأستاذ محمود الروسان على تفضلها بقراءة هذا البحث ولاقتراحاتها المناسبة.

لاحظ الاختصارات التالية :

ق : نقش، ٥ : فوق الأحرف ذات القراءة غير المؤكدة .

[] : تقدير الأجزاء المفقودة تماماً .

x : الأحرف غير المقدرة أو المقررة

(١) في إحدى محاضراته بجامعة الملك سعود، كلية الآداب، وكان المسمى الذي اقترحه هو «خط البادية وحدادة القوافل» (انظر عبد الرحمن الأنصاري، «لمحات عن القبائل العربية البادية»، مطبوعات جمعية التاريخ والآثار، جامعة الرياض الملك سعود، ١٩٧٠م. أكد رأيه هذا في كتابه قرية الفاو: صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية، الرياض: جامعة الرياض ١٣٧٧ - ١٤٠٢ : ٢٣. ولزيد من المراجع والمعلومات انظر صبري العبادي «كتابات صفوية من جبل قمر»، دراسات، ١٩٨٧، ١٠ : ١٢٧).

(٢) رمزي بعلبكي، الكتابة العربية والسامية: دراسات في تاريخ الكتابة وأصولها عند الساميين، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١ : ١٠٩، وقد جانب رمزي بعلبكي الصواب عندما ذكر أن حرف «ظ» لم يظهر إلا في النقوش الصفوية (انظر هامش ص ١٠٧) والصواب أن حرف «ظ» قد عرف أيضاً بشكل نادر في النقوش الشمودية، انظر F. Winnett and W. Reed, Ancient Records from North Arabia Toronto: Near and Middle East Series, University of Toronto Press, 1970, P.205.

انظر كذلك إلى لوحة أشكال الأحرف الثمودية والصفوية لدى محمود محمد الروسان،
القبائل الثمودية والصفوية: دراسة مقارنة، الرياض: عمادة شئون المكتبات، جامعة
الملك سعود، ١٩٨٧: ٢٣٦،

A.F. Beeston, "The Graffiti," in G. Harding, **Archaeology in the** (٣)
Aden Protectorates, London: Her Majesty's Stationery Office,
1964, P. 52.

Van den Branden, **Histoire de Thamoud Bey-** (٤) ومن أبرز هذه المراجع انظر:
routh, 1966.

جواد علي، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت: دار العلم للملايين،
١٩٧٦، م ١: ٣٢١-٣٣٤.

(٥) وللمزيد من معرفة الآيات التي أوردت ذكرًا لثمود، وللمراجع الإسلامية التي تطرقت
إلى نفس الموضوع (انظر محمد عبد الحميد مراد، مدائن صالح، جدة: المكتبة الصغيرة
٢٩، ١٩٧٩: ٩-٢٥، الروسان: ١٠-١١).

(٦) لا يستبعد وجود علاقة قوية بينهم وبين الأنباط وعليه فمن المحتمل أن يكون الأنباط
امتدادًا للثموديين الذين قطنوا المدن ونتيجة للصلات التجارية والاحتكاك بينهم وبين
المواقع الحضارية الأخرى في شمال الجزيرة العربية قاموا (في فترة لاحقة) باقتباس القلم
الآرامي الذي تطور وأصبح القلم النبطي، وهكذا كان اندماج حضرة ثمود في الثقافة
الشمالية أسرع وأفضل منه لدى باديتهم الذين استمروا لفترة من الزمن باستعمال خط
البادية المقتبس من المسند الجنوبي المعروف اصطلاحًا بالخط الثمودي / الصفوي.

(٧) لقد قامت الإدارة العامة للآثار والمتاحف بإجراء بعض الحفريات في منطقة الشمال
والشمال الغربي للمملكة العربية السعودية، مثل الحفريات التي أجريت في موقع تيماء
القديمة ومنها: الحفريات التي أجريت على قصر الحمراء. انظر بهذا الخصوص حامد
أبو درك، عبد الجواد مراد، «تقرير مبدئي عن حفريات وتنقيبات قصر الحمراء في
تيماء الموسم الرابع والآخر ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م» الأطلال (١٤٠٩، ١١: ٣٧-٤٣.
والحفريات التي أجريت على أحد المواقع بالجوف انظر خالد عبد العزيز الدايل،
«تقرير عن أعمال ونتائج الموسم الثاني لحفريات دومة الجندل ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م»
الأطلال (١٤٠٩، ١١: ٤٥-٥٧. وآخر هذه الحفريات الحفريات التي أجريت في

مدائن صالح انظر محمد البراهيم، ضيف الله الطلحي، «تقرير مبدئي عن نتائج حفرة الحجر (الموسم الأول) ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م» الأطلال ١٤٠٩، ١١ : ٥٧ - ٦٨. أما عن المسوحات الأثرية فانظر «عبد الرحمن كباوي، عبد الرحمن الزهراني، مجيد خان، عبد الرحيم المبارك، إبراهيم السبهان، «حصر وتسجيل الرسوم والنقوش الصخرية» الموسم سنة ١٤٠٦ هـ» الأطلال ١٤٠٩، ١١ : ٧١ - ٨٩.

(٨) انظر بهذا الخصوص نورة عبد الله النعيم، الأوضاع الاقتصادية في الجزيرة العربية من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن الثالث الميلادي، جامعة الملك سعود، كلية الآداب، رسالة ماجستير غير منشورة، ١٤٠٩ هـ.

(٩) ولمعرفة ما تم نشره ودراسته حول النقوش الصفوية (انظر الذيب، العصور، ١٤١١ هـ، ٦م، الجزء الأول : ٣٦.

(١٠) هي مؤسسة خاصة أسست في عام ١٤٠٣ هـ والغرض من إنشائها هو المساهمة في التطور الحضاري والمحافظة على التراث الأدبي والثقافي لمنطقة الجوف في المملكة العربية السعودية.

(١١) لا نستبعد احتمالاً ثالثاً وهو أن يكون الاسم مكوناً من أربعة أشكال «ف»، «ح»، «أ»، ثم الحرف الرابع المظموس الذي يمكن قراءته تحميماً بحرف «ل» ولهذا يكون الاسم ف ح أ ل.

(١٢) لمعرفة آراء العلماء حول تفسير هذا الحرف (انظر الذيب، العصور، ١٤١١ هـ، ٦م، الجزء الأول : ٣٧).

(١٣) G. Harding, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*, Toronto: Near and Middle East Series University of Toronto Press, 1971 P. 463 .

(١٤) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري (ت ٧١١ هـ - ١٣١١ م)، لسان العرب، بيروت : ١٥م، دار صادر، دار بيروت، ١٩٥٥ - ١٩٥٦ م ١١ : ٥١٦، وقد وردت كلمة ف ح ل «حمار» في النقوش الأوجاريتية انظر C. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Rome: Pontificium Institutum Biblicum, analecta Orientalia 381965, p. 467.

(١٥) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، جهمرة أنساب العرب، بيروت : دار الكتب العلمية، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م : ٤٥٧ .

(١٦) الحسين بن علي بن الحسين الوزير المغربي (٣٧٠هـ - ٤١٨هـ)، الإيناس في علم الأنساب، أعده للنشر حمد الجاسر، الرياض: النادي الأدبي بالرياض، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م: ١٦٠، ٢٧٠.

(١٧) أبو بكر محمد بن الحسين بن دريد (ت ٣٢١هـ / ٩٣٣م)، الاشتقاق، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مؤسسة الخانجي بمصر، بيروت: المكتب التجاري، بغداد: مكتبة المثنى ١٣٧٨هـ / ١٩٥٨م: ٧٥. حرب اسم قبيلة معروفة يقع على طريق الحاج من صنعاء، انظر شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، بيروت: دار صادر، م ٢: ٢٣٦. وقد وجدت كلمة ح ر ب كاسم مكان في النقوش السبئية القديمة، انظر A. al-Scheiba, *Die Ortsnamen in den Altsudarabischen Inschriften (mit en Versuch ihrer Indentifizierung und Lokalisierung)*, Marburg/ Lahn 1982, p.57 - 8.

(١٨) Harding, *Index*, p.182; A. Jamme, "Safaitic Inscriptions from the Country of ar ar abd Ra'sa al-ananiyah "Christentum am Roten Meer I, 1971, 1 - No. 143.

(١٩) وذلك برغم أن كاتينو قد فسر الاسم بأنه على علاقة بالفعل العربي خَرَبَ وعليه فالاسم يعادل اسم العلم خَارِب الذي يعني «المدمر، المخرب» انظر: J. Canti-neau, *Le Nabateen*, Paris: Otto Zeller. Osnabruck, 1978. pp.98 - 9.

(٢٠) يوسف عبد الله، النقوش الصفوية في مجموعة جامعة الرياض عام ١٩٦٦م، رسالة ماجستير قدمت إلى دائرة اللغة العربية ولغات الشرق الأدنى، الجامعة الأمريكية، غير منشورة، بيروت، ١٩٨٠م نقوش: ٩، ٤٣، ٤٥، ٦٩، F. Winnett, G. Harding, *Inscriptions from Fifty Safaitic Cairns*, Toronto: University of Toronto Press, 1978, Nos: 165, 166, 234, 410.

(٢١) الروسان، ص ٧٢.

(٢٢) E.Littmann, *Safaitic, Inscriptions Leiden: Syria Publications of the Princeton University Expeditions to Syria in 1904 - 1905 and 1909*, Division IV, Section C, 1943, p.345. وهو معروف في معظم اللغات السامية انظر: Wolf, Leslau *Comparative Dictionary of Geez (Classical Ethiopic): With an index of Semitic roots.*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987, p.2.

(۲۳) معجم قبائل العرب، م ۱، ۳۹.

(۲۴) الروسان؛ ۲۶۲ - ۲۶۳، p. 636، Winnett, Harding.

(۲۵) Winnett Harding, p. 636.

(۲۶) الروسان؛ ۲۶۳.

(۲۷) ابن منظور لسان، م ۴: ۶۰۵.

(۲۸) F. Winnett, **Safaitic Inscriptions from Jordan**, Toronto: University of Toronto Press, 1979, Nos: 43, 45. Littmann, **Safaitic**, Nos 154, 156, 413; Macdonald, **More Safaitic Text from Jordan**, **ADAJ** 1976, 21, No: 7.

(۲۹) J. Biella, **Dictionary of Old South Arabic: Sabaean Dialect** Harvard Semitic Studies 25, 1982, p. 31.

(۳۰) والتي تحمل معنيين الأول «أتبع» والثاني: «يراقب، يشرف» انظر: S. Ricks, **Lexicon of Inscriptional Qatabanian**, Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989, p.18.

(۳۱) F. Brown, Gordon, P. 369 أما في العبرية التوراتية فهي تعادل كلمة **שָׁרַף**. S. Driver, Ch. Briggs., **Hebrew and English Lexicon of the old Testament**, Oxford: Clarendon Press, 1976, p. 80.

(۳۲) انظر تحت س ل م، روح عند Winnett, Harding, P. 637 - 8.

(۳۳) مجد الدين الفيروز أبادي، القاموس المحيط، القاهرة: مطبعة دار المأمون، ۱۳۵۷هـ / ۱۹۳۸م، ۱: ۲۲۱.

(۳۴) Harding, **Index**, p. 116.

(۳۵) V. Branden, **Les Inscriptions Thamoudeennes**, Louvain: Bibliothèque du Museon 25, 1950, p. 416.

(۳۶) وعليه فربما يكون الاسم على علاقة بالفعل العبري **חָרַב** «خرب، دمر» ولذا يكون معنى الاسم «المخرب، المدمر» (انظر: BDB, p 118).

(۳۷) G. Ryckmans, **Les Noms Proder Sud-Semitiques**, Louvain: Bibliothèque du Museon 2, 1934 - 1935, P.52.

(۳۸) ابن منظور، لسان، م ۱۰: ۲۵، الفيروز أبادي المحيط، م ۳: ۲۱۴ - ۲۱۵.

(۳۹) Harding, **Index**, p. 116.

- (٤٠) ابن منظور ، لسان ، م ١٠ : ٢٥ الفيروز أبادي ، المحيط ، م ٣ : ٢١٤ - ٢١٥ .
- (٤١) وقد وجدت كلمة ب ل ق ، بمعنى «الحجر الكلبي» ، في النقوش السبئية ،
انظر : A. Beeston, M. Ghul. W. Muller, J. Ryckmans, **Sabaic Dictionary** Louvain-La-Nouve: (Publication of University of Sanaa, YAR),
1982, p. 29; Biella, - p.29.
بالإضافة إلى معنى الحجر الكلبي (انظر: Rick, p. 26).
- (٤٢) حول موضوع اختيار الأسماء لدى الساميين انظر: أنو، ليتان، «محاضرات في اللغات السامية: أسماء أعلام»، مجلة كلية الآداب ، جامعة الملك فؤاد ، ١٩٤٨ ، ١٠ : ١ — ٦٥ ، عبود أحمد الخزرجي ، أسماؤنا: أسرارها ومعانيها ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٨ : ٢٦ - ٢٧ .
- (٤٣) Winnett, Harding, Nos: 1359, 1804. (٤٤)
- F. al-Khraysheh., **Die Personennamen in den Nabataischen Inschriften des Corpus Inscriptionum Semiticarum** Marburg/Irbid, 1986, p. 58;
- (٤٥) لأبي المنذر هشام بن محمد السائب الكلبي ، **جمهرة النسب** ، تحقيق ناجي حسن ، بيروت : عالم الكتب ، مكتبة النهضة العربية ، ١٤٠٧ هـ : ١٢٤ ،
- (٤٦) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي ، **مختار الصحاح** ، بيروت : مكتبة لبنان ، ١٩٨٨ م : ٩٢ .
- Corpus Inscriptionum Semiticarum, Inscriptions safaiticas** (٤٧)
- Continentem Paris , Tomus I, Nos: 4039, 5364; وكان هاردينج قد أشار إلى أن ذ أ ب وردت كاسم قبيلة CIS, Nos 4503 انظر : G.Harding, "The Sa- CIS, No: 5364 الفايصايب و Tribes," **al- Abhath**, 1969, 29, p. 10. كما كرر الروسان الذي يرجح اعتبار ذ أ ب اسم قبيلة نفس الخطأ (انظر الروسان : ٣٧٢) واعتبرناه في نصنا هذا اسم علم نظراً لأنه لم يكن مسبقاً بالأداة ذ ال التي عادة ما تسبق أسماء القبائل .
- Winnett, Harding, Nos: 24, 53; Winnett, **Safaitic**, Nos: 37, 39, 45; G. (٤٨)
- Harding, "The Cairn of Hanp" **ADAJ**, 1959, II, Nos: 42, 44, 71; M. Macdonald, "Safaitic Inscriptions in the Amman Museum and Oth-

er Collections I" **ADAJ**, 1979, 23 Nos: 1,6, 12, 18,35; G. Harding
"New Safaitic Texts : **ADAJ**, 1951, 4, p.28.

(٤٩) يوسف عبد الله، ١٣.

(٥٠) ابن منظور، لسان م٢، ٤٥٩-٤٦٢.

E. Littmann, **Thamud und Safa: Studien Zur Altnord-arabischen (٥١)
Innschriftenkund**, Leipzig: Abhandlungen fur kunde des Morgen-
landes, Bd 25, I, 1940, Nos: 21, 59, 60; J.

Ryckmans, "Inscription Safaitique", **Le Museon**, 1939, LII, No. (٥٢)
195. Winnett, Harding No: 401,413; Jamme **Christentum am Ro-
ten**.

(٥٣) Harding, **Index**, p. 233 ابن منظور، لسان، م ١٤: ٣٤٨.

(٥٤) BDB, P. 178

R. Smith, **A Compendious Syriac Dictionary**, Oxford: The Claren- (٥٥)
don Oress, 1903. P. 91.

(٥٦) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون،
بيروت: دار الجيل، ١٤٠٨هـ، م ٥: ٣٩.

(٥٧) الجاحظ، الحيوان: ٤٢١.

(٥٨) فوزي رشيد محمد «الغراب وسيلة من وسائل كشف الطالع» سومر، ١٩٧٨م، ٣٤:
٤٩، ٥٩، ٦٠.

(٥٩) **Harding**, Index, P. 379: Ryckmans, P. 183.

(٦٠) أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي البصري (ت ٩٣٣/٣٢١م) **جوهرة اللغة**،
بيروت: دار صادر، ١٣٥١هـ، م ٣: ٣٥٦؛ ابن منظور، لسان، م ٣: ٢٦.

(٦١) انظر هامش رقم ٤٢.

(٦٢) على الرغم من احتمالية قراءة هذه الكلمة ر ع ي «رعى» التي وردت بشكل غزير في
النقوش المعروفة بالصفوية (انظر مثلاً يوسف عبد الله، ق: ٥٥، ق ٥٦، ق ٦٤)
حيث إن شكل الحرف الأول يمكن أن يقرأ إما «ر» أو «ب» (انظر الروسان: ٢٣٦)
أما الحرف الثاني فيقرأ كذلك إما «ن» أو «ع» (انظر الروسان: ٢٣٦) وفضلنا القراءة
الأولى لأن هذه النقوش قد كتبت على قطع حجرية وليست على الصخور الجبلية

التي غالبا ما تكون عبارة عن نقوش تذكارية قصيرة .

(٦٣) الروسان : ٢٣٤ ؛ Macdonald, ADAJ, P. 188 .

(٦٤) لمعرفة المزيد حول هذه الكلمة (انظر الفيروز أبادي، المحيط، م : ١ : ٢٧٤ ،

الجاحظ، الحيوان، م : ٢٢٨ ، ويحتمل أن يكون اسم علم يحتوي على عنصر من

عناصر الآلة ١ س د (انظر E. Littmann, Nabataean Inscriptions from southern Hauran, Leiden: Publication of Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904 - 1905 and 1909 - 1914, P. 26.

Harding, Index, P.42; Jamme, Christentum am Roten Meer I, (٦٥)

Nos: 34, 54 ، يوسف عبد الله، ق : ٤ ، ٣٤ .

al- Khraysheh, P.44. (٦٦)

J. Stark, Personal Names in Palmyrene Inscriptions, Oxford: The (٦٧)

Clarendon Press, 1972, P.73.

A.al-Jadir, A Comparative Study of the Script, Language and (٦٨)

Proper Names of the Old Syriac Inscriptions, P.hd, thesis, Wales University, 1983, P. 348.

(٦٩) أبو العباس أحمد بن عبد الله (ت ١٢٨ هـ) ، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب ،

بيروت : دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤ م : ١٣١ .

(٧٠) رينه، ديسو، العرب في سوريا قبل الإسلام ، ترجمة عبد المجيد الدواخلي، بيروت :

دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨٥ م : ٩-٩٢ .

Harding, Index, P.127. (٧١)

(٧٢) ابن منظور، لسان، م : ١١ : ٧٦ والثوالة : وعادة أو رقية تعلق على الإنسان (انظر ابن

دريد، جوهرة اللغة، م : ٣ : ٢١٥ .

Harding Index, P. 80, Harding, ADAJ, 21, p. 127; Jamme Christent-

um am Roter Meer, I Nos: 47,54b, 75a.

Cantineau, PP. 65, 121; al-Khraysheh, P. 45. (٧٤)

(٧٥) الذي فسره بأنه يحمل معنى «ناعم» (انظر Stark, P.75)

BDB, P. 653. (٧٦)

F. Benz, **Personal Names in the Phoenician and Punic Incriptions**, Rome: Biblical Institute Press, 1972, P. 362.

(٧٨) ولزبد من المترادفات انظر، R. Tombback, **Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages**, New York: Scholar Press for the Society of Biblical Literature, 1974, P. 215 - 6.

(٧٩) الأندلسي: ٤٩٢.

(٨٠) ولزبد من المعلومات انظر، الاشتقاق: ١٣٧ - ١٣٨، ون ع م بالمعنى المذكور

وجدت في كل من النقوش السبئية (انظر P.90 Dic-Sab) والقبتانية (انظر Ricks,

P.10) وفي العبرية (انظر P653 BDB).

(٨١) الفيروز آبادي انظر، المحيط: ١٨١. وقد ذكر بنز (انظر P. 263 Bens) أن ن ع م

اسم إله. أنعم هو اسم قبيلة من مراد من مذبح القحطانية (انظر معجم القبائل

العربية، م: ٤٧).

(٨٢) Harding, Index, P.527، ابن منظور، لسان، م: ١٥٤، متاً تعني «ضرب -

مد».

(٨٣) Littmann, **Safaitic**, P. 327

(٨٤) S.al Theeb, **A Comparative Study of Aramaic and Nabataean Inscriptions from North-West Saudi Arabia**, Phd thesis, Durham

University, 1989, Nos: 9, 10, 18: 1:2 .

(٨٥) Stark, p. 98.

(٨٦) L. Costaz, **Dictionnaire Syriaque- Francais**, Beyrouth Imprimerie Catholique, 1963, P.3.

(٨٧) H. Huffmon, **Amorate Personal Names in the Mari Text Structural and Lexical Study**, Baltimore/Maryland: The John Hopkins

Press, 1965, P. 235; Gordon, P. 439; BDB, P.607.

(٨٨) ابن منظور، لسان، م: ٢٧٢. والياء هنا علامة الكسرة كما أن الواو علامة

الضمة والألف علامة الفتحة وقيل هي ال التعريف مثل ع ب د ا: العبد (هذا رأي

للأنصاري، وانظر كذلك بعلبيكي هامش: ١٧٨) إلا أن الكثير من الدراسين في

مجال اللغات السامية وخصوصاً دارسي أسماء الأعلام يفترضون أن الياء والواو

والألف هي علامات الاختصار في اسم العلم السامي (انظر الدراسة المتكاملة لدى

هوفمان (Huffmon, PP. 130) ولهذا يكون معنى الاسم «ازاد، أطال في عمره

[اسم الإله]».

(٨٩) وهي هنا واو العطف التي كثيرا ما تسبق الأفعال في النقوش الصفوية فمثلا ضمن هذه المجموعة انظر ق: ٥٥، يوسف عبد الله ق: ٥٦ ب، ق: ٦٤ ب- W. Oxtoby, **Some Inscriptions of the Safatic, Bedouins**, New Haven: American Oriental Society, 1968, No: 82; Winnett, Harding, Nos 26, 1120.

Winnett, Harding, Nos: 37, 1131. (٩٠)

(٩١) Macdonald, **ADAJ**, 23, P. 102 ولزید من المراجع انظر، العصور، م ٦: ٣٨.

(٩٢) الاشتقاق: ١٥٥ وهو من الأسماء المنتشرة في اللغات السامية الأخرى وللمقارنات (انظر 33- 125 PP. al-Khraysheh).

(٩٣) Y. Abdallah, **Die personennamen inal-Hamdani s al-Iklil und ihre parallene in den Altsudarabischen Inschriften: en Beitrag zur Jemenitische Namengebung**, (Inaugural Dissertation) Tubingen, 1975, P. 26.

(٩٤) الاشتقاق: ١٧٢ - ٣٣٠.

(٩٥) يوسف عبد الله ق: ٤٤، ق: ٤٧، ق: ٥٠، ق: ٥٤، ق: ٨٢ - Harding, In-dex, P.34.

Vdb, P, 355. (٩٦)

Cantineau, P,56; al-Khraysheh, P. 27. (٩٧)

Stark, P. 65. (٩٨)

E. Littmann, **Thamud und Sufa Studien zur Altnord arabischen Inschriftenkunde**, Leipzig : Deutsch Morgenlandische Gasellschaft, 1945, P.104, Inscription Nos: 27, 30 .

Winnett, Harding, P8. (١٠٠)

al-Scheiba, P.37. (١٠١)

(١٠٢) حسب الطريقة المتبعة حاليا بين دارسي الكتابات الشالية والذين يصنفونها إلى صفوية / ثمودية .

Ch. Jean and Hoftijzer, **Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques de L'Ouest**, Leiden: E.Brill, 1965, PP. 105 - 6.

(١٠٤) هشام بن محمد السائب الكلبي، الأصنام، تحقيق أحمد زكي، القاهرة: الثقافة والإراث القومي بمصر، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م، ١٦ - ١٧؛ جواد علي، ج ٦: ٢٢٧ - ٢٣٥. ولزيد من المعلومات عن اللات (انظر كذلك خالد الناشف، «هيدروت واللات» العصور، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، ٥م، الجزء الثاني: ٤٠٩ - ٤١٦.

(١٠٥) يوسف عبد الله، ق: ٥٦ب، ق: ٨٤، وقد ظهر الاسم وهب ل ت في النقوش المعينية والسبئية (انظر **Harding, Index, P. 652**) (١٠٦) ابن منظور، لسان: ٦٨٨.

(١٠٧) ياقوت، معجم البلدان، م: ٥، ٣٩١

(١٠٨) مصطفى طلاس، نديم عدي، معجم الأسماء العربية، دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٥م: ٣٥٥.

(١٠٩) لمزيد من المعلومات حول هذه الإله انظر هالة الناشف، أديان العرب ومعتقداتهم في طبقات ابن سعد، رسالة ماجستير مقدمة إلى الدائرة العربية في الجامعة الأمريكية ببيروت (غير منشورة)، ١٩٧٢م: ٢٣؛ الروسان: ١٨٩ - ١٩٠.

(١١٠) **Littmann Safaitic, P. 309.**

(١١١) **Harding Index, p. 607.**

(١١٢) **Cantineau, PP. 72, 84.**

(١١٣) **S. Abbadi, Die personennamen der Inschriften au Hatra, Zarka,**

1983, P.99 وقد فسر الاسم بأنه يعني

"sohne beraubt" وقد اقترح كذلك أن الاسم ربما يكون على علاقة بالإله هـ ب ل.

أشكر الدكتور زيدان كفاي، جامعة الملك سعود قسم الآثار والمتاحف، الذي

تفضل مشكوراً بترجمة النص الألماني .

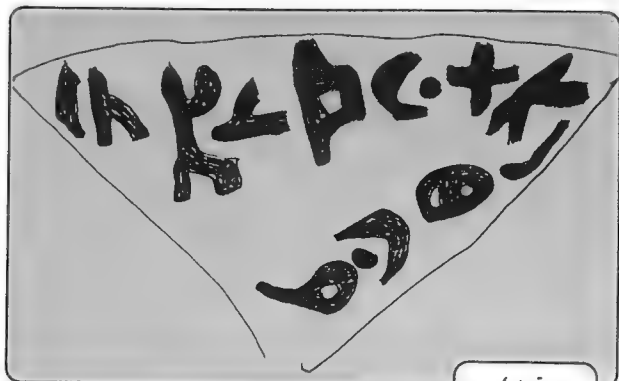
(١١٤) الروسان: ٦٢.

(١١٥) **Harding, Index, P.370** ص ر، اسم علم وجد في النقوش الصفوية (انظر

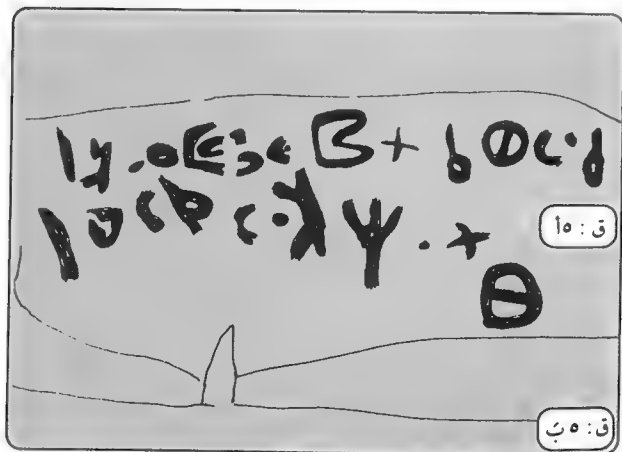
«كتابات عربية صفوية جديدة في المتحف الوطني بدمشق»، الحوليات الأثرية

السورية، ١٩٧٣م، ٢٣: ٢٠٣.

(١١٦) الروسان: ٢٣٩ - ٢٤٠.



ق : ٤



ق : ٥ أ

ق : ٥ ب

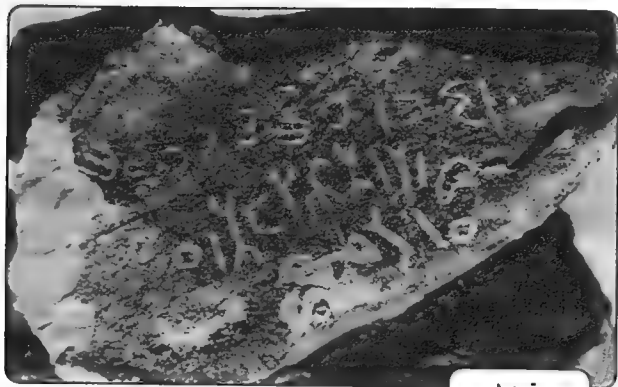
על כוונתו בכתב

ק: 6

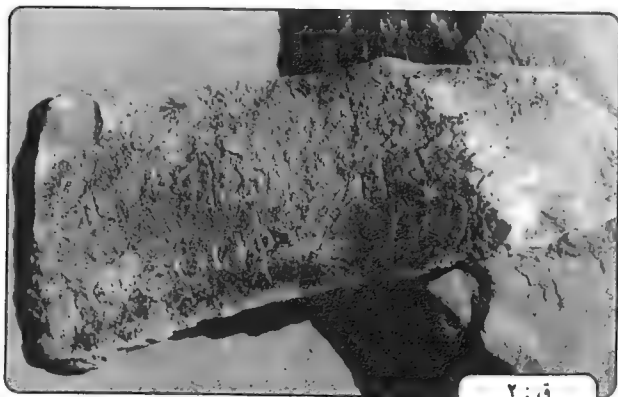
התחיל לכתוב
בשנת 1940

ק: 7

اللوحات



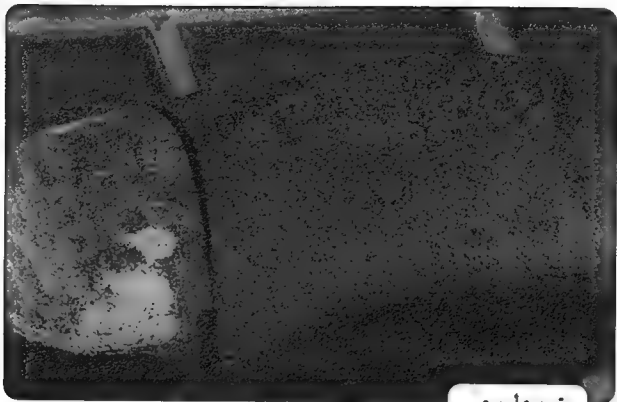
ق: ١



ق: ٢

ق: ٣

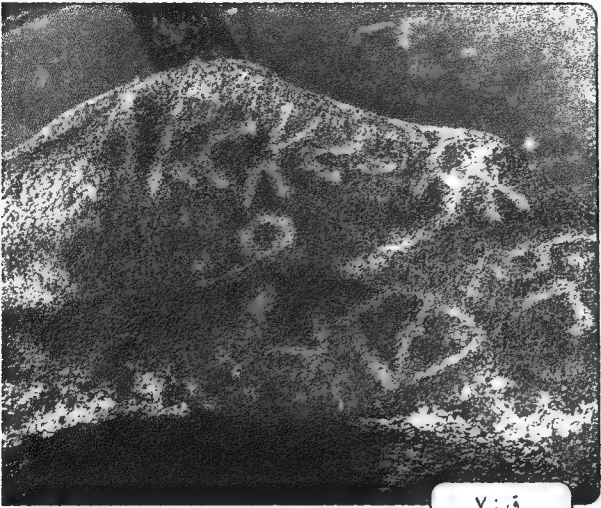
ق: ٤



ق : ١٥ + هـ ب



ق : ٦



ق: ٧

● قسيمة اشتراك ●



مجلة فصلية محكمة تصدر عن دائرة الملك عبد العزيز

١١٤٦١ الرياض ٢٩٤٥ ✉

٤٤١٣٩٤٤ - ٤٤١٣٣١٨ ☎

رقم الفاكسميلي: ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠

المملكة العربية السعودية



ارفق شيكاً مقبول الدفع
باسم دائرة الملك عبد العزيز بالرياض/ عن قيمة اشتراك لمدة سنة واحدة على أن ترسل
إلى العنوان الآتي،

الاسم:
العنوان:

رقم التلكس أو الفاكس: ☎

● الاشتراك: ٢٠ ريالاً داخل المملكة العربية السعودية

●● البلاد العربية ما يماثل ٢٠ ريالاً سعودياً

●●● دولارات خارج البلاد العربية.

● Subscription card ●

Please enter my subscription for king abdul Aziz Research Centre



address:
King Abdulaziz Research Center
✉ 2945
Riyadh 11461
☎ 4412318-4413944
Facsimile No.: 00/966/1/4417020
Riyadh - Kingdom of Saudi Arabia



Please bill me
check enclosed for \$
Name
Address
City Country
☎ Fax.

Annual Subscriptions

- Saudi Arabia: **20** Riyals
- Arab Countries: The equivalent of **4** issues Price: **SR 20**.
- Non Arab Countries: **US 6\$**

في تأخي «الأدبي» و«الشرعي»

عند ابن عباس

٢. فهم العرابي الحارثي

يمثل «الأدبي» هنا : البشري، التقليدي، القديم، الموروث،
في ثقافة العرب، وبالذات الشعر.



يقابله متواشجاً معه «الشرعي» الذي يمثل، هنا أيضاً،
الوحي، الجديد، المقدس، ثم، فيما بعد، ما تفرع عنه أو ما اقتضاه من
علوم وتجارب في الثقافة نفسها.

أما المقصود بـ «التأخي» فليس المفهوم الذي يفترض سلفاً الحلول مكان
التنافر والتناقض والقطيعة، بل هو المفهوم الذي لا يفترض أكثر من تجاوز
دواعي الاختلاف التي هي هنا غالباً الجدة، والمفاجأة، والتنافس على المكان
المتقدم من اهتمام العرب. فالتأخي يعني بالتحديد هنا صقل دواعي التزامل
والتراقي والتعاون في حدود المتاح والمباح من فرص «الثقافي» في شموله
وخصوصه، وفي تشكُّله وما يتجج عنه.

هذا في الوقت الذي لا تعني فيه «المواجهة» مصادرة
الطرف الآخر أو محاربته بل تعني بالأحرى «المزاحة» لا سيما في بداية
الوحي، إذ جاء الإسلام في الوقت الذي كان فيه «الأدبي» يشغل أغلب
المساحة المتاحة للثقافي في مختلف صوره وأنواعه وأنماطه.

والمعنيون بالجوانب الأدبية، يلفت انتباههم في حياة عبد الله بن عباس العلمية نهوضه رضى الله عنه بالمشروع الذي عرف باسمه فيما بعد وحتى يومنا هذا، وهو المشروع الذي يتضمنه منهجه في التفسير، حيث يلتقي القرآن الكريم بالشعر، في مجال شرح الغريب، ويعتبر ذلك المشروع، في تاريخ الثقافة العربية، أول مشروع « علمي » منهجي منتج، كان من مقتضياته الكبرى عقد أولى المحاولات « المنهجية » الجادة للتأخي المطلوب والمتوخى بين الشرعي الأدبي في تشكُّل الثقافة العربية وفي نتائجها الجديدة، فقد انتج ذلك التأخي بالفعل، فيما بعد، ثقافة عربية متدققة، ذات ملامح خاصة، تميزها عن كل ما سواها.

ولعل من البذور التي أسهمت إلى حدٍّ كبير في بلورة ذلك التأخي ومباركته وتأييده، أن القرآن الكريم نفسه كان معجزة بلاغية وأدبية، مما زاد في إظهار أوجه أخرى من المشترك المباح بين الأدبي والشرعي - كما سيأتي ذكره -، كما أن الرسول - ﷺ - وصحابته الكرام، في عمومهم، احتفلوا بالشعر من حيث هو فن بلاغي في ذاته ومن حيث امكانية جعله وعاء للخير، ومكارم الأخلاق، والدفاع عن الدعوة. وللرسول والصحابة مواقف معروفة ومشهودة في هذا (ليس هنا مكان ذكرها).

وهذا الوجه الإيجابي لعلاقة الإسلام بالشعر لا ينفي تمامًا « المواجهة » التي حدثت بين الطرفين، ضمن المفهوم الذي حددناه أعلاه، وسنشرح ذلك هكذا:

ففضلاً عن الأهمية الخاصة التي يكتسبها مشروع ابن عباس في ذاته، وفي مقوماته ونتائجه، فإنه - أي المشروع - شهد تطوره في الوقت الأكثر ملاءمة لفرص قبوله، وإمكانية نموه، أي مرحلة الجيل الثاني من الصحابة (جيل ابن عباس نفسه) وهو الجيل الذي، بحكم ظروف الوحي المختلفة، كانت فرصه أكبر في مسألة الاهتمام بـ « الأدبي »، الشعر بالذات، في محاولات التنبيه. على

الرغم من اشتداد زخم « الشرعي ». وهو الأمر الذي لم يكن متيسراً، بنفس القدر، للجيل الذي سبق جيل ابن عباس، إذ زاحم الشرعي، يومها، الأدبي مزاحمة شديدة، بل لقد احتل كل مكانه، فأقصاه عن منزلته المتميزة التي كان يتبوأها في وعي الناس ووجداناتهم. هذا إضافة إلى ما كان يمثلها القرآن من إيذان جديد، بحياة جديدة، مختلفة كل الاختلاف عما سبقها في تاريخ العرب قبل الإسلام: روحاً وعقيدة وحضارة ومصيراً.

إن ظروف الدين الجديد، مهما يكن من أمر، ليست بحال هي نفسها ظروف ما قبل الإسلام التي كان الأدبي/ الشرع ينعم فيها بما ينعم به من حظوة وشرف، فصار هذا الشرع لم يعد هو المتسيد على الساحة المتاحة لـ « الثقافي » ولم يعد محموداً على إطلاقه، وذلك لما يوصف به الشعراء، لا سيما في ظل القيم الجديدة، من السفه والكذب والبهتان والمبالغات، وهذا ما لاحظته العديد من المفسرين في بعض مواقف القرآن من الشرع، هذا فضلاً عن أن ظهور الإسلام نفسه شكّل، بمعنى ما، تحدياً واضحاً لكل أنماط الحياة الجاهلية وأدواتها ونماذجها ونتائجها حتى وإن لم يصادرها كلها، بل أبقى على ما يتلاءم منها مع روحه ومبادئه ولا يتناقض مع أهدافه وغاياته.

إن أهمية تأخي الأدبي والشرعي في إنتاج الثقافة العربية بعد الإسلام تنبع، إذن، من أن هذا التأخي جاء بعد « المواجهة » التي حدثت بين الطرفين، وبعد الإقرار بالإعجاز، وبعد اعتدال زخم الشرعي (انقطاع الوحي مثلاً)، وبعد « تهذيب » الشرع فلم يعد، عمومًا، متعارضًا أو متنافرًا مع الدين.

لقد كان مشروع ابن عباس المتبلور في منهجه في التفسير - كما ذكرنا سابقًا - هو أول مشروع « علمي » منهجي يسهم، بدوره، إسهامًا فعالاً في جعل الأدبي

والشرعي أساسًا لإنتاج ثقافة ما بعد الإسلام.

على أن ذلك لم يكن يعني خلو الطريق أمام ابن عباس، في تفسيره، من بعض الصعوبات أو العقبات التي تدرجت ما بين التحفظ والرفض، بحيث سهل ذلك للكلام عما يشبه الخصومة الفكرية بينه هو ومن يقف معه أو يرى رأيه من جانب، والآخرين الذين كانوا على خلاف ذلك من جانب آخر.

إن الإنجاز الذي حققه ابن عباس، لا سيما في تفسيره، لا يقف عند حدود اللجوء إلى الشعر في تفسير الغريب، بل يمتد إلى ما هو أكثر من ذلك :

أولاً : إنه الميدان الأول الذي التقى فيه الأدبي والشرعي، لقاءً علميًا منهجيًا، منذ ظهور الإسلام، أو منذ نزول الوحي.

ثانيًا : إنه يأتي في مقدمة الأمور التي أعادت إلى الأدبي (الشعر بالذات) كامل الاعتبار الذي يليق به . فقد أسهم مشروع ابن عباس في نفص الغبار الذي علق بالشعر، كما أسهم في أن يهيئ للأدبي له أن يمارس دوره المتوخى في صياغة الشكل الجديد للثقافة العربية الجديدة التي التقى فيها القديم المتوارث بالجديد المقدس، والتي تحولت فيها « المواجهة » التي ذكرنا إلى تواشج، والتحدي إلى محك للإعجاز . فازدادت عناية العرب بتراثهم فلم يقطعوا صلتهم بكل ما سبق إسلامهم مما لا يناقضه، أو يتعارض معه .

ثالثًا : فضلًا عن السياق المنهجي الواضح الذي انتظم فيه تآخي الأدبي والشرعي عند ابن عباس فإن ذلك التآخي — موضوعًا وأسلوبًا — كان دائمًا الأساس في الكثير من التجليات التي استلهمها العرب في ثقافتهم، وفي العديد من المناهج التي لجأوا إليها في التعقيد لبعض علومهم ومعارفهم .

نحن لسنا معنيين هنا بدراسة مشروع ابن عباس أو نقده من حيث مضموناته، وأدواته وآلياته، فذاك موضوع بحث آخر، لكننا سنقصر اهتمامنا على متابعة الظروف والتطورات والمؤثرات التي مرَّ بها « التآخي » عند ابن عباس منذ مرحلة التشكُّل أو التهيؤ الثقافي أو ما أسميناه بـ « التكوين » إلى « مرحلة الإنجاز ». فنتناول في المستوى الأول تآخي الآدي والشرعي في تشكيل البنية الثقافية نفسها عند ابن عباس رضى الله عنه، إذ اشتهر عنه أنه كان شديد الاحتفال بالموروث العربي إلى جانب اهتمامه المتميز بالثقافة الجديدة، كما اشتهر عنه أنه في ممارساته اليومية ومجالسه، يعطي لـ « الشرعي » مكانه اللائق لكنه لا يبخس « الآدي » حقه من حيث الاهتمام به والافصاح عن عمق إحاطاته في مجاله. وهذا المستوى من التكوين، أو تشكُّل البنية، هو الذي جعل ابن عباس يظهر بين معاصريه حجة معتبرة في « الشرعي » وسلطة مرموقة في الآدي، وهو، في الوقت نفسه، الذي مكَّن ابن عباس من تحقيق إنجاز لم يسبقه إليه غيره حجماً وعمقاً وانتشاراً وتأثيراً. وهنا يأتي الحديث عن المرحلة الثانية وهي « مرحلة الإنجاز » إذ يتحول « الآدي » إلى عنصر حاسم في كل تفاصيلها، فتمتد العلاقة الجديدة بين الآدي والشرعي من اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب، إلى « معرفة أساليب الكلام » وفهم الوحي وتأويله، إلى أن يصبح الآدي نفسه محكا لإعجاز الشرعي واختباراً له وتأكيذاً عليه.

وهكذا يتضح أننا لسنا معنيين أيضاً بمتابعة تطور العلاقة بين الإسلام والشعر، سواء كان ذلك من خلال النصوص أو من خلال الرجال، فلقد اعتور تلك العلاقة بعض أسباب السلب، كما شهدت في الوقت نفسه بعض عوامل الإيجاب، ففي الوقت الذي تحفَّظ فيه الإسلام حول « بعض » الشعر، كان هذا الإسلام نفسه هو الذي جعل من الشعراء خطأ دفاعياً أولياً عنه وعن رجاله، بل إن الإسلام الذي يهاجم الشعراء المشركين والكذابين والسفهاء والمبالغين هو

نفسه الإسلام الذي يستثني الشعراء المؤمنين والصالحين والمدافعين عنه . وفي مواقف الرسول ﷺ ومواقف صحابته من هذا الفن ، سلبيًا وإيجابيًا ما يدعم هذه المبادئ العامة ويؤكددها ، وليس هنا مكان التفصيل في كل ذلك .

إن ما يعنينا هنا بالدرجة الأولى ، أي في هذا البحث ، هو الحديث عن «تأخي» الأدبي والشرعي من حيث اشتراكهما في «تكوين» الشخصية العلمية لأحد الصحابة الأجلاء ، هو عبد الله بن عباس . ثم بالتالي من حيث اشتراكهما في «إنتاج» ثقافة ما ، هي في حالتنا هذه ، الثقافة العربية بعد الإسلام (نموذجًا إنجاز ابن عباس نفسه) .



نموذجية ابن عباس

إن ما يهمننا في حالة ابن عباس، ابتداءً، هو أنه كان الأمثل، بين معاصريه، بالنسبة إلى مسألة كانت من أعقد المسائل وأدقها، وهي بلورة الإيجابي في تأخي «الشرعي» و«الأدبي» في الثقافة العربية، وقبل ذلك وبعده استثمار ذلك الإيجابي والعكوف عليه.

ونموذجية ابن عباس تأتي، تحديداً، من جهات ثلاث :

الأولى : وتمثل في السيطرة والتمكن، بنفس القوة والمقدار تقريباً، في قطبي الثقافة العربية المذكورين (الأدبي والشرعي).

الثانية : إنه كان من نتاج تلك السيطرة أو ذلك التمكن، عند ابن عباس، أن تجاوز التأخي بين «الأدبي» و«الشرعي» لديه نقطة الجمود أو السكون، أو التجاور السلبي في الذاكرة، إلى مستوى التفاعل والتنامي المثمر، مما هيا لعقلية تركيبيّة استقرائية كعقلية ابن عباس أن تمضي إلى أبعد نقطة ممكنة، وقتذاك، في بلورة الإيجابي في ذلك التأخي وتطويرة ورعايته والدفاع عنه. وكانت أبعد نقطة ممكنة هي أن يشق - رضي الله عنه - طريقه بعزم وثبات وثقة، ووضوح في الرؤية، ليرز ملامح مدرسة مهمة في «التفسير» أو تأويل التنزيل، وقد عرفت هذه المدرسة، فيما بعد، باسمه، كما أخذها عنه عدد من الصحابة والتابعين، وهي بالتحديد المدرسة التي جعلت من الشعر أحد المصادر الرئيسة في فهم غريب القرآن وبالتالي تأويله.

فابن عباس على هذا، منهجاً وتطبيقاً، أول من استثمر فعلاً لقاء الأدبي بالشرعي، ف«وظف» الأول (الشعر بالذات) لخدمة الثاني، ونقصد هنا القرآن. الثالثة : إن غير ابن عباس من الصحابة الذين انكبوا على الثقافة الجديدة (القرآن والحديث)، واشتغلوا بها بالقدر نفسه من الاهتمام الذي كان عند ابن

عباس، كانت علاقتهم بالثقافة القديمة (الشعر والخطابة والتاريخ) علاقة افتراضية تلقائية محسومة، إذ اقتحم الإسلام وجداناتهم وهي آهلة سلفاً بقليل أو كثير من تلك الثقافة، فهم على الأرجح، بعد نزول الوحي، لم يجتهدوا في طلبها لذاتها، أو لإدراجها ضمن أغراضهم العلمية، بل قد نقول إنهم ربما تنكبوا عنها، أو انشغلوا بغيرها، أو لم يعودوا يقبلون عليها بنفس التطلعات التي سبقت نزول الوحي، وذلك على خلاف ابن عباس الذي يبدو واضحاً مما وصل إلينا عنه من أخبار أنه قد أفسح مجالاً رحباً في عقله ووجدانه لتلك الثقافة، وما هي إلا موروثات العرب في الشعر والتاريخ وغيرهما.

إن هذا كله كان يفعله، إذن، ابن عباس في المرحلة التي خفت فيها وهج القديم - التقليدي، الموروث الموصوف من اتبعه، أو من اتبع منشئيه، بالغواية- الشعر تحديداً، حيث أحياناً الكذب والسفه والمجون والمبالغات ووصف المرء بما ليس فيه مدحاً أو هجاء، كما هي النظرة العامة لما يقترفه بعض الشعراء، ولا يستثنى من ذلك إلا الشعراء المؤمنون الذين سخرُوا مواهبهم للدفاع عن الدعوة وعن النبي ﷺ وعن صحابته.

ولا شك أن ما أنجزه ابن عباس في هذا الجانب، تثقفاً أو توظيفاً واستقراء، لن يفضي إلا إلى نتيجة مؤكدة، وهي أن هذا الصحابي الجليل قد سخر جهداً مرموقاً، للعناية بتراث العرب، والتكريس عليه، لإثراء وجدانه من ناحية فنية، وفي الوقت نفسه، للإفادة منه في أغراضه العلمية. وهو تصميم ملموس، وإرادة ظاهرة، وسلوك كانت له أدواته وآلياته ووسائله التي تميز فيها جميعاً ابن عباس عن كل من سواه.

إن عبد الله بن عباس - رضى الله عنهما - لم يعرف الجاهلية. فلقد ولد في الإسلام^(١). وما كانت، هكذا، علاقته بمظاهر الحياة قبل الإسلام، بما في ذلك الثقافة القديمة نفسها، إلا تطلعاً شخصياً، وعكوفاً ذاتياً مقصوداً،

والأبلغ في هذا كله أن تلك العلاقة لم تكن العلاقة العابرة، أو السطحية، أو المرتجلة، بل كانت واعية في مسؤوليتها، معمّنة في عمقها، مدركة في مقارناتها واستقراءاتها. وهي في تطوراتها المختلفة تمضي في خطين متوازيين :

خط تذوقي إمتاعي، فهو يولع بالشعر في ذاته، وفي مقوماته وإمكاناته. وخط علمي استشرافي، إذ يقرن «الشرعي» أي الوحي هنا، من حيث هو متضمن للغريب، بـ «الأدبي» أي الشعر، هنا أيضاً، من حيث هو مشتمل على شرح الغريب وتفسيره. يقرنهما، هكذا، في تزواج متجاوب، متفاعل، وبالتالي منتج.

لهذا كله كانت حالة ابن عباس — رضى الله عنه — غير الحالات الأخرى في الصلة بالقديم، وفي العمل على قرّنه بالجديد.



تأخي «الأدي» و «الشرعي» في تشكيل البنية الثقافية عند ابن عباس

حول شهادة لسعد بن أبي وقاص - رضى الله عنه - تلتف أكثر آراء معاصري ابن عباس فيما يختص بإمكاناته الذهنية، أو استعداداته العقلية الفطرية . يقول سعد بن أبي وقاص : « ما رأيت أحداً أحضر فهماً، ولا ألب لباً، ولا أكثر علماً، ولا أوسع حِلماً من ابن عباس »^(٢). وعن طلحة بن عبيد الله - رضى الله عنه - قال : « لقد أعطي ابن عباس فهماً وَلَقْنَا (أي سرعة فهم) وعلماً »^(٣).

وعن محمد بن أبي بن كعب قال : سمعت أبي بن كعب - رضى الله عنه يقول - وكان عنده ابن عباس - رضى الله عنهما فقام فقال : « هذا يكون خبر هذه الأمة، أوتي عقلاً وفهماً إلخ . . . »^(٤).

فصفات الإدراك، والفهم، والقوة الذهنية، والحلم : أي، بمعنى آخر، الصبر، والأناسة، والجلد، هي المعاني التفصيلية التي اشتملت عليها شهادة سعد بن أبي وقاص وغيرها من الشهادات، وهي، دون أدنى شك، العناصر التأهيلية الأولى لمن يروم موقعاً علمياً فذاً، متقدماً، متفوقاً، كالذي أدركه ابن عباس . وليس هناك من معاصريه من يمكن أن يخرج، أثناء الحديث عنه رضى الله عنه، عن إطار تلك الشهادات وفحواها، وقد لاحظنا أن سعداً بن أبي وقاص يختار لشهادته صيغة «النفي» المطلقة كي لا يدع مجالاً للظن بوجود «أحد» آخر يضاهي ابن عباس فيما ذكر.

ويبدو أن هناك شخصيات ثلاثاً، على وجه التحديد، كان لها تأثيرها الواضح في مسار التطور العلمي عند ابن عباس .
الأولى : الرسول ﷺ على الرغم من أنه توفي وابن عباس لا يزال في الثالثة عشرة من عمره .

الثانية : عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، فقد قربه إليه ، وقدمه على غيره ، وجعله مستشاراً له ، فتأثر به ، وهباً له ذلك أن يشتد عوده ، وأن تتأكد ملامح شخصيته ، وأن يصعد إلى ما هو أبعد في علمه ، وفي التمكن من أدوات ذلك العلم .

الثالثة : علي بن أبي طالب رضى الله عنه الذي لم يكن يرى حرجاً في اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب ، وقد تتلمذ عليه ابن عباس وأخذ ما عنده من تفسير .

إن الصلة الحقيقية لابن عباس بـ «الشرعي» تبدأ ، إذن ، منذ أن أخذ يترعرع في بيت خالته ميمونة زوج الرسول ﷺ . إذ قضى سنه الأولى في كنف الوحي ، أو بيت النبوة . ولا نستطيع أن نقول إنه أخذ شيئاً كثيراً مباشراً عن رسول الله ﷺ لحداثة سنه إذ توفي ﷺ وابن عباس في الثالثة عشرة من عمره .

عن يحيى بن بكير قال : «توفي عبد الله بن عباس وسنه ثنتان وسبعون سنة ، وكان يصفر لحيته . قال : ولدت قبل الهجرة بثلاث سنين ، ونحن في الشعب ، وتوفي النبي ﷺ وأنا ابن ثلاث عشرة»^(٥) .

فصحبه ابن عباس للرسول ﷺ لم تطل ، بعد أن هاجر ، إذ لم يصحبه إلا نحواً من ثلاثين شهراً^(٦) ولكنه طيلة هذه المدة كان ملازماً للرسول ﷺ أشد الملازمة ، حتى استطاع أن يروي لنا بعضاً من حياة الرسول ﷺ^(٧) كما أنه قد تلقى منه دروساً عملية مباشرة في عبادة الله والإخلاص له .

ولعل رابطة النسب التي تربط ابن عباس رضى الله عنه ببيت النبوة كان لها

هي الأخرى تأثيرها في توجيه مسار حياة ، سواء من حيث المسؤولية الدينية ، أو الشعور بالحنو على الثقافة الجديدة والارتباط الشديد بها . لكن التأثير الأبلغ والأقوى على سلوك ابن عباس العلمي ، لا سيما فيما يتعلق بالحديث والقرآن الكريم وعلومه ، يتجلى واضحاً في عناية ابن عباس نفسه بدعاء الرسول ﷺ المشهور المتكرر له ، إذ تحول ذلك الدعاء إلى تكليف ومسؤولية في ضمير الصبي ذي الثلاثة عشر عاماً ، فقد كان يقول ملمحاً ، في زهو واعتداد ، إلى ذلك التكليف ، وتلك المسؤولية التي أوكلها إليه النبي ﷺ وجبريل عليه السلام : « رأيت جبريل مرتين ، ودعاني رسول الله بالحكمة مرتين »^(٨).

ويقول : « دعاني رسول الله ﷺ فمسح على ناصيتي ، وقال : اللهم علمه الحكمة وتأويل الكتاب »^(٩).

ويقول : « إن رسول الله ﷺ وضع يده على كتفي أو على منكبي ثم قال : اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل » قال الهيثمي^(١٠) هو في الصحيح غير قوله « وعلمه التأويل » رواه أحمد والطبراني بأسانيد ، وله عند البزار والطبراني « اللهم علمه تأويل القرآن » ، ولأحمد طريقان رجالهما رجال الصحيح .

وعن عبيد الله بن أبي يزيد عن ابن عباس أن النبي ﷺ دخل الخلاء فوضعت له وضوءاً ، فقال : « من وضع هذا ؟ » فأخبر ، فقال : « اللهم فقهه في الدين »^(١١).

وعن ابن عباس قال : « دعاني رسول الله ﷺ فقال : نعم ترجمان القرآن أنت . ودعاني جبريل عليه السلام مرتين »^(١٢).

وعن عكرمة عن ابن عباس قال : « ضمني رسول الله ﷺ وقال « اللهم علمه الكتاب »^(١٣).

إن هذا الدعاء من الرسول ﷺ يمثل ، بالنسبة إلى مستقبل ابن عباس العلمي ، النقطة الحاسمة التي وضعته وجهاً لوجه أمام ما هو متظر منه :

الحكمة والتفقه في الدين، وقبل ذلك وبعده التفسير أو تأويل الكتاب. وهذا بالفعل ما اشتهر به ابن عباس فيما بعد من بين كل مواهبه الجمة الأخرى. فلا شك أن رسول الله ﷺ، بما أوتي من فراسة وإلهام، قد أحس في ذلك الصبي الذكي، الذي ما فتىء يختلف إلى داره كل يوم، قدرة على الفهم و«التأويل»، فأراد له أن يكرس جهده لصقل هذه الموهبة، وشحذها، وتطویرها. فدعا له ذلك الدعاء وكأنه يظهر لابن عباس طموحه فيه، أو كأنه يختار له الطريق التي يجب أن يسير فيها. ولا ريب في أن تلك الكلمات قد أخذت، بالفعل، موقعها اللائق من وجدان ابن عباس وضميره، فعكف على تطوير أدواته من أجل إنجاز المهمة التي اختير لها.

لقد ظل يتردد في مسمع ابن عباس ذلك التكليف وتلك المسؤولية حتى بعد وفاة الرسول ﷺ، ومنْ مَنْ؟ من أحد خلفاء الرسول ﷺ الراشدين الذين جاؤوا بعده لحمل راية الدولة والدين. فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه (الشخصية الثانية القريبة من ابن عباس) يدعو ابن عباس، بمقتضى رواية عبد الله بن عمر، ويقربه إليه ويقول: «إني رأيت رسول الله ﷺ دعاك يوماً فمسح رأسك، وقال: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»^(١٤).

وكان عمر رضي الله عنه، بترديده هذه القصة على مسمع ابن عباس، يريد أن يذكره بالتكليف الذي أنيط به. والمسؤولية التي أوكلت إليه، أو كأنه يُقرُّ بها له بعد أن حقق فيها ابن عباس من المكانة العالية والمنزلة الرفيعة ما هو منتظر منه.

والحق أن عمر قد أخذ بيد ابن عباس، وقربه إليه، وشجعه وقدمه مع الأشياخ وهو شاب^(١٥) وكان يقدر فيه مواهبه، فكان يقول له - كما يروي سعيد بن جبير - : «لقد علمت علماً ما علمناه»^(١٦) وكان يجعله في مجلس الشورى.^(١٧)

دخل على عمر يوماً فسأله عن مسألة كتب بها إليه يعلى بن أمية من اليمن، وعندما أجابه فيها ابن عباس امتلأت نفس عمر إعجاباً به وتفتحت أساريره، وقال : «أشهد أنك تنطق من بيت نبوة» (١٨).

وعن سعد بن أبي وقاص قال : «لقد رأيت عمر بن الخطاب يدعو للمعضلات ثم يقول : قد جاءتك معضلة، ثم لا يجاوز قوله، وإن حوله لأهل بدر من المهاجرين والأنصار» (١٩).

وقال عطاء : «وكان عمر إذا عضلت عليه قضية دعا ابن عباس وقال له : أنت لها ولأمثالها. ثم يأخذ بقوله ولا يدعو لذلك أحداً سواه» (٢٠).

وعن ابن عباس قال : «كان عمر رضى الله عنه يأذن لأهل بدر ويأذن لي معهم، فقال بعضهم : أتأذن لهذا الفتى ومن أبنائنا من هو مثله ؟ فقال : فإنه ممن قد علمتم» (٢١).

وطلمحة بن عبيد الله يقول : «ما كنت أرى عمر بن الخطاب يقدم عليه أحداً» (٢٢).

ويروي الشعبي : «قال عبد الله بن العباس : قال لي أبي : يا بني ! إني أرى أمير المؤمنين قد اختصك دون من ترى من المهاجرين والأنصار فاحفظ عني ثلاثاً : لا يجربن عليك كذباً، ولا تغتب عنده مسلماً، ولا تفشي له سراً. قال : فقلت : يا أبتى كل واحدة منها خير من ألف. فقال : كل منها خير من عشر آلاف» (٢٣).

إن قرب ابن عباس من عمر بلغ مداه في التأثير، بل لقد طال ذلك التأثير التشكّل، أو التكوين الثقافي عنده رضى الله عنه، وبالتالي فقد انعكس فيما بعد على إنجازه العلمي، وبالذات من حيث الجانب الذي يهمننا هنا وهو التأخي بين الأدبي والشرعي، والتي كان من أوضح أشكالها، طبعاً، اللجوء إلى الشعر

في التأويل، فلقد عرف عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه كان يشجع على اللجوء إلى الشعر في مسائل التفسير^(٢٤) ولعل هذا هو أحد أسباب دعوته للمحافظة على الشعر الجاهلي وصيانتها من الضياع، إذ كان يقول: «يا أيها الناس عليكم بديوانكم شعر الجاهلية فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم» (٢٥).

فما من شك في أن هاتين الشخصيتين (الرسول وعمر) كان لهما بالغ التأثير في التكوين الثقافي وتشكل المنابع عند ابن عباس، ثم، فيما بعد، في تطور مساره العلمي: الأول بوضعه إياه أمام المسؤولية التي تنتظره (التفقه في الدين وتأويل الكتاب) والثاني بتقريبه له، وتشجيعه، والمساهمة في فتح الطريق أمامه لاكتشاف الأرضية المشتركة، المباحة، التي يمكن أن يلتقي عليها الوحي الإلهي بالإبداع البشري، أو القرآن بالشعر (شرح الغريب بالذات).

ولقد أشار ابن عباس في بعض المناسبات إلى «أنه قد أخذ ما عند علي بن أبي طالب من تفسير»^(٢٦)، فإذا أضفنا إلى ذلك أن علياً نفسه كان لا يرى حرجاً في اللجوء إلى الشعر في تفسير القرآن - كما أشرنا سابقاً -، بل ربما فعل ذلك هو نفسه، استطعنا، في هذه الحالة، أن نضع أيدينا على الشخصية الثالثة التي كان لها تأثيرها على ابن عباس.

إن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه يحتل، هو الآخر، موقعاً خاصاً في التأثير على التشكل الثقافي، وبالتالي التطور العلمي عند ابن عباس، لا سيما في مسألة التفسير، واللجوء إلى الشعر في شرح الغريب.

ونعتقد، إن ابن عباس كان في حاجة إلى أن يكون أمثال عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب إلى جانبه، وفي صفه، وهو يجرب مشروعه الذي يتضمن تأخي الأدبي والشرعي. إن في وجودهما معه، أو قريباً منه، ما يشد من أزره، وما يعطيه ما يحتاج إليه من قوة في التصميم والاستمرار، لا سيما في مواجهة

الفريق المناهض لطريقته (كما سنأتي على ذلك فيما بعد)، فلقد كان هناك من الصحابة أنفسهم من ينكر على ابن عباس اللجوء إلى الشعر في تفسير القرآن، ويرى في ذلك «جراً» لا تجد كل القبول، وكان يقف في مقدمة هؤلاء «أورع الناس» عبد الله بن عمر.

لقد مرّ بنا، من أخبار عبد الله بن عباس رضى الله عنهما، شهادات متعددة تكشف الأبعاد الحقيقية لإمكاناته الذهنية، وقدراته العقلية، واستعداداته العلمية، فإذا ما انثنينا هنا نحو المذخر العلمي عنده رضى الله عنه، لا سيما فيما يتعلق بثقافة عصره بوجهيها: «الشرعي» و«الأدبي» وجدنا أن ما يقال من أخبار ومرويات في هذا الشأن يمكن أن يتصف - هو الآخر - بالتعدد والكثرة، كما أنه له، فوق ذلك، دلالاته الموحية العميقة.

إن النظر إلى مسألة الجمع عند ابن عباس بين وجهي الثقافة، أو قطبيها المذكورين، وإن التفكير في مدى تمكنه رضى الله عنه منهما بالدرجة نفسها من القوة والسيطرة، أمران من شأنهما أن يساعد على استقصاء بعض إمكاناته ومؤهلاته التي مكنته من تحقيق إنجازاته العلمية الذي اشتهر به، بل التفوق فيه. فلو أنه كان متمكناً من الثقافة القديمة بالقدر نفسه الذي كان عليه بالنسبة إلى الثقافة الجديدة لما استطاع أن يفكر فيما فكر فيه، أو بالأحرى، لما تمكن من الوصول إلى ما وصل إليه من مقتضيات ونتائج.

هذا فضلاً عن أن مجرد الجمع بين القديم الموروث والجديد المقدس، بالقدر الذي كان عليه ابن عباس، في الجانبين، وذلك في ذاكرة واحدة، ووجدان واحد، يضعنا أمام شخصية مغايرة كما سبق أن أشرنا، وما هذا الذي تحقق لابن عباس إلّا وجهه من وجوه مشروع تأخي بين الأدبي والشرعي، أو هو الطريق إلى تحقيقها وتجسيدها وإعادة إنتاجها، وليكن ذلك، هذه المرة، على مستوى تشكيل البنية الثقافية نفسها عند ابن عباس نفسه، وليكن، في مرة أخرى

لاحقة، على مستوى ممارساته العلمية في مجالسه وندواته ذات الإيقاع اليومي والصلة بجمهور الناس. كما سنرى فيما بعد.

يقول عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما : «ابن عباس أعلمنا بما مضى، وأفقهنا فيما نزل، مما لم يأت فيه شيء. قال عكرمة : فأخبرت ابن عباس بقوله فقال : إن عنده لعلما ولقد كان يسأل رسول الله ﷺ عن الحلال والحرام (٢٧).

وهنا إشارة إلى الموروث العربي الذي سبق الإسلام / الجاهلي : «ما مضى». وإشارة أخرى إلى الثقافة الجديدة، المقدسة، بكل شعبها وفروعها وقد رمز لها بـ «ما نزل».

إن «ما مضى»، و«ما نزل»، في عبارة عبد الله بن عمرو بن العاص، تشملان، في الواقع التاريخي للحقبة التي نتحدث عنها ولما سبقها، كامل الفحوى الثقافية في ملاحظها العامة. فـ «ما مضى» يتضمن بالضرورة : التاريخ والأيام والوقائع والأنساب والخطابة والأمثال. . والشعر بالذات. و«ما نزل» يعني حتماً ما عرف - في فترة ابن عباس - من أدوات الثقافة الإسلامية الجديدة وعناصرها : القرآن والتفسير أو التأويل، والفقه والحديث.

فعبد الله بن عمرو بن العاص لا يستثني أحداً - حتى نفسه إذ يختار صيغة المتكلمين - في عدم مضاهاة ابن عباس، فما بالك بالتقدم عليه، في العلم بـ «ما مضى» أو الفقه في «ما نزل». والطريف هنا ليس في قدرة ابن عباس العلمية في ذاتها، أي من حيث هي قوة واستعداد وإمكانات، وإنما الطريف هو في الجمع، في آن واحد، بين الثقافتين : القديمة والجديدة، ومن ثم التفوق في كليهما بنفس المقدار.

ربما كان هناك من معاصري ابن عباس أي ممن هم في مواقع شبيهة بموقعه من حيث العلم بـ «الشرعي»، مَنْ هم على درجة من التمكن فسي المعرفة

بـ«ما مضى» والإحاطة به، لكنهم في كل الأحوال لا يقدمون أنفسهم - كابن عباس - مرجعية حقيقية، واضحة وبارزة، في هذا الجانب من المعرفة، فقد ظل لديهم العلم بـ«ما مضى» متوارياً خلف الاهتمام الكبير، والتركيز الممكن، على العلم الشرعي، لأهميته، حتماً ولتفرده، واقعاً، بالمركز المتقدم على كل ما سواه من المعارف الأخرى، في تلك الفترة التاريخية بالذات. هذا فضلاً عن الانتقاصات التي كانت تتعرض لها مظاهر الحياة التي سبقت الإسلام. والشعر بالذات كان له نصيبه الأوفر من تلك الانتقاصات. إضافة إلى الوضع الجديد الهامشي، الذي وجد الشعر نفسه فيه بعد نزول الوحي (القرآن).

ويجمل ابن جني الرأي في إمكانيات ابن عباس بالنسبة للقديم، واللغة بالذات هكذا: «ينبغي أن يحسن الظن بابن عباس، فيقال: انه أعلم بلغة القوم من كثير من علمائهم» (٢٨).

الجمع بين القديم الموروث والجديد المقدس في ممارسات ابن عباس اليومية ومجالسه

وهكذا كان ابن عباس في الشرعي «أعلم الناس» وكان مما هياً له ذلك الظروف والصلات التي ألمحنا لها سابقاً، وكان في «الأدبي» بمكان لا يستهان به من حيث القوة والثراء والتفاعل، إذ شكل ذلك جزءاً أصلياً في ثقافته، وبالتالي في إنجازه العلمي حيث يتصل «ما مضى» بـ«ما نزل». . أو يتلاحم «القديم» بـ«الجديد». . أو يلتقي القرآن بالشعر ضمن ساحة الممكن، وفي هامش المباح، أو فيما لا يتعارض مع قدسية الوحي أو يناقضها. وقد ساعده على المضي في هذه السبيل تلك الظروف نفسها وتلك الصلات ذاتها، إذ فتحت الآفاق أمامه، وإذ مهدت الطريق لخطواته.

إن الجمع بين الشرعي والأدبي في ثقافة ابن عباس هو الية متفاعلة تتدخل في التشكيل الثقافي نفسه عنده رضى الله عنه، فتطبع تفكيره ومنهجه، وبالتالي تنعكس على إنتاجه وإنجازه، ونظامه الخاص في العلاقة بالثقافة والآخرين.

ولا شك أن الأرضية الصلبة التي يقف عليها ابن عباس بين الشرعي والأدبي هي التي مكنته من أن يكتشف المناطق التي يمكن أن يلتقي فيها أو حولها هذان القطبان، أو الجديد المقدس والقديم الموروث.

إن تلك الأرضية نفسها هي التي جعلت ابن عباس الأكثر استعداداً من غيره للقيام بالمهمة التي قام بها، أي بلورة المشترك المباح بين القرآن والشعر، بل لقد كان الأكثر حظاً من كل من سواه في ضمان نجاح تلك المهمة والإتيان على ثمارها.

فابن عباس، إذن، لم يتميز عن معاصريه بإحاطته الواسعة فحسب، ولكنه تميز - فوق ذلك - بمزج الثقافتين داخل وعيه الواحد، ووجدانه الواحد، ذلك المزج الذي لا يعني الخلط بينهما، لكنه يعني، بالأحرى، تقريبهما من بعضهما البعض ووضع اليد على المشترك المباح بينهما، ومن ثم بلورته وتطويره.

ذلك في كل الأحوال ما كان من أمر تشكّل البنية الثقافية عند ابن عباس، إذ تحقق فيها، هي نفسها، كما لاحظنا، تأخي الأدبي والشرعي، أما من حيث الممارسة اليومية، والصلة بجمهور الناس فيقول عمرو بن دينار «ما رأيت مجلساً أجمع لكل خير من مجلس ابن عباس: الحلال والحرام، وتفسير القرآن، والعربية والشعر والطعام»^(٢٩).

فإذا كان عمرو بن دينار يجمل بعض عناصر الثقافة الجديدة في «الحلال والحرام» كتابة عن التشريع الذي شمله القرآن والحديث. فإن شهادة عبد الله بن عتبة التالية تعمد إلى إيراد تفاصيل أكثر دقة فيما يتعلق بإحاطات ابن عباس العلمية، وفيما يتعلق أيضاً بنوعيات المعارف التي تدور حولها أحاديث

ابن عباس في مجالسه وندواته .

يقول عبد الله بن عتبة : « كان ابن عباس قد فاق الناس بخصال : بعلم ما سبق إليه ، وفقه ما احتيج إليه من رأيه ، وحلم ونسب ونائل . وما رأيت أحداً كان أعلم بما سبقه من حديث النبي ﷺ منه ، ولا بقضاء أبي بكر وعمر وعثمان منه ، ولا أفقه في رأي منه ، ولا أعلم بشعر ولا عريية ولا تفسير للقرآن ، ولا بحساب ولا بفريضة منه ، ولا أعلم فيما مضى ولا أنقب رأياً فيما احتيج إليه منه ، فلقد كان يجلس يوماً ما يذكر فيه إلّا الفقه ، ويوماً ما يذكر فيه إلّا التأويل ، ويوماً ما يذكر فيه إلّا المغازي ، ويوماً للشعر ، ويوماً أيام العرب ، ما رأيت عالماً قط جلس إليه إلّا خضع له ، ولا وجدت سائلاً سألته إلّا وجد عنده علماً » (٣٠) .

عبد الله بن عتبة يذكر هنا : الحديث والفقه والتفسير والفرائض من علوم الثقافة الجديدة ومعارفها . كما يذكر : العريية والشعر والمغازي وأيام العرب (التاريخ) من عناصر الثقافة القديمة ، التقليدية . ولا ينسى أن ينوه برأي ابن عباس الثاقب ، دون أن يهمل الإشارة إلى أنه في ممارساته وندواته اليومية هذه الـ «أعلم» ، فهو محيط بتلك المعارف مجتمعة ، وهو يشبع جلساءه وسائليه فيها كلها فيما جلس إليه عالم قط «إلّا خضع له» ، فهو المتفوق في النوعين : الجديد ، المقدس ، أو الـ «ما نزل» ، والقديم الموروث ، أو الـ «ما مضى» .

إن ابن عباس ، كما مر بنا ، هو وحده ، من بين علماء «الشرعي» من معاصريه ، الذي يقدم نفسه ، بجرأة ووضوح ، مرجعية حقيقية في «الأدبي» أو الـ «ما مضى» . بل إنه يفرد له ، من برنامجي العلمي مع الجمهور ، كما في شهادة عبد الله بن عتبة السابقة ، يوماً أو أياماً ، فلا يتكلم إلّا فيه ، ولا يذكر سواه ، فالشعر بالذات له يومه الخاص ، فضلاً عن المغازي وأيام العرب . ولا نعرف أحداً من معاصري ابن عباس فعل مثل هذا أو شيئاً منه .

ويبدو أن هذه المسألة كانت تشغل حيزها في ذاكرة الرواة والمهتمين بأخبار ابن عباس، ربما لطرافتها وشذوذها وتفرد ابن عباس بها، فهي تتكرر في روايات أخرى، إذ يقول عطاء في إحدى تلك الروايات: «كان ناس يأتون ابن عباس في الشعر والأنساب، وناس يأتونه لأيام العرب وقائعهم، وناس يأتونه للفقه والعلم، فما من صنف إلا يقبل عليهم بما يشاءون، وكان كثيراً ما يجعل أيامه يوماً للفقه، ويوماً للتأويل، ويوماً للمغازي، ويوماً للشعر، ويوماً لوقائع العرب» (٣١).

وهذا السلوك التنظيمي، الذي تصطبغ به الحياة اليومية العلمية عند ابن عباس على الرغم مما هو جدير به من اهتمام وملاحظة، إلا أن الذي يهمننا أكثر هو أنه رضى الله عنه في مجالسه وندواته يجعل لـ «الأدبي»، أو الثقافة القديمة، أيامها الخاصة، وبالتساوي — كما يبدو — مع أيام العلم الجديد، أو الثقافة المقدسة، على أهميتها، وقيمتها الفذة، وتمكنها الأمثل من وجدانات الناس عموماً واهتماماتهم.

والظاهر أن ابن عباس قد اشتهر — فعلاً — في عصره، من حيث كونه مرجعية حقيقية أولى في الثقافتين، فها هو مجلسه يكتظ بطلاب المعرفة: يقول عطاء أيضاً: «ما رأيت قط أكرم من مجلس ابن عباس، أكثر فقهاً، وأعظم خشية. إن أصحاب الفقه عنده، وأصحاب القرآن عنده، وأصحاب الشعر عنده، يصدرهم كلهم من واد واسع» (٣٢).

ولكن القصة التي وردت في «البداية والنهاية»، وفي غيره من المصادر (٣٣) هي الأبلغ في تحول مجلس ابن عباس إلى مدرسة مهمة للتثقف في «الأدبي»، والفقه في «الشرعي». فهو موئل لكل طلاب المعرفة في هذين الحقلين من أهل زمانه. ولا نعدم في تلك القصة أيضاً الروح التنظيمية نفسها التي يتسم بها سلوك ابن عباس مع مريديه ورواد مجلسه. يقول صاحب «البداية والنهاية» عن أبي

صالح : «لقد رأيت من ابن عباس مجلساً لو أن جميع قريش فخرت به لكان لها الفخر. لقد رأيت الناس اجتمعوا على بابيه حتى ضاق بهم الطريق ، فما كان أحد يقدر أن يجيء ولا أن يذهب (من شدة الزحام !) قال : فدخلت عليه فأخبرته بمكانهم على بابيه ، فقال لي : ضع لي وضوءاً ، قال : فتوضأ وجلس ، وقال : اخرج فقل لهم : من كان يريد أن يسأل عن القرآن وحروفه وما أريد منه فليدخل . قال : فخرجت فأذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة ، فما سألوهم عن شيء إلا أخبرهم عنه ، وزادهم مثل ما سألوا عنه وأكثر . ثم قال : إخوانكم ! فخرجوا . ثم قال : اخرج فقل : من أراد أن يسأل عن تفسير القرآن وتأويله فليدخل . قال : فخرجت فأذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة ، فما سألوا عن شيء إلا أخبرهم عنه وزادهم مثل ما سألوا أو أكثر . ثم قال : اخرج فقل من أراد أن يسأل عن الحلال والحرام والفقه فليدخل . قال : فخرجت فأذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة ، فما سألوه عن شيء إلا أخبرهم به ، وزادهم مثله وأكثر . ثم قال : إخوانكم ! فخرجوا . ثم قال : اخرج فقل : من كان يريد أن يسأل عن الفرائض وما أشبهها فليدخل ، فخرجت فأذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة ، فما سألوه عن شيء إلا أخبرهم به ، وزادهم مثله أو أكثر . ثم قال : اخرج فقل من كان يريد أن يسأل عن العربية والشعر والغريب من الكلام فليدخل . فخرجت ، فأذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة ، فما سألوه عن شيء إلا أخبرهم به ، وزادهم مثله وأكثر . ثم قال : إخوانكم ! فخرجوا . قال أبو صالح : فلو أن قريشاً فخرت بذلك لكان فخراً ، فما رأيت هذا لأحد من الناس .»

وعلى الرغم مما قد تبدو عليه هذه القصة ، لأول وهلة ، من تكرار ، في بعض عباراتها ، وفي بعض أحداثها ، وهو تكرار قد يدفع القارئ العجل إلى الملل ، إلا أننا نرى أن في ذلك التكرار نفسه قيمة خاصة ، إذ أنه الإلحاح على بعض

الفقرات المهمة في الحياة العلمية اليومية عند ابن عباس رضى الله عنهما :
فهو «عموماً» يخصص يوماً لكل نوع من أنواع المعارف في عصره كما مر بنا .
وهو «أحياناً» يقدم كل تلك المعارف في يوم واحد، ولكن ليس في آن واحد،
كما هي قصة أبي صالح هذه .

والمهم هنا، أيضاً، هو الكشف عما يوحى بنظام خاص في نشاط ابن عباس
العلمي اليومي، فدخل تلك المجموعات إلى داره، وخروجها منها، ثم طريقة
أدائه معها، ترغماً على أن نستعير لذلك النظام ما يلائم من أنواع الأداءات
الثقافية في زماننا الحاضر هذا : إنها شيء شبيه بالمحاضرات العامة أو
الندوات، وكل محاضرة أو ندوة في علم خاص، وهو إما «شرعي» أو «أديبي»،
وابن عباس لا يكتفي بالإجابة عما يسأل عنه الحضور، لكنه دائماً «يزيدهم مثله
وأكثر» .

كما أن ذلك الاحتشاد الضخم على بابه من أجل العلم (في الشرعي والأديبي)
ما رآه أبو صالح «لأحد من الناس» غير ابن عباس . ولا غرابة في ذلك، لأن
هذا أمر يتحدث به كل من يخوض في سيرة ابن عباس، وقد ذكر صاحب
الطبقات^(٣٤) أن ابن عباس غدا محط أنظار الناس، يقصدونه من كل حذب
وصوب، لمختلف العلوم، فهؤلاء يأتونه للشعر، وأولئك للأنساب، وآخرون
ليأيام العرب ووقائعها، فما منهم من صنف إلا يقبل عليهم بما شاء .

فالقديم التقليدي موجود، والجديد المقدس موجود أيضاً، وهما متعايشان
معاً جنباً إلى جنب في وجدان ابن عباس وعقله، وفي تصرفه وممارسته، أو في
مجالسه وندواته .



موقع ابن عباس من ثقافة التأويل بالذات

للتوغل في مسألة تآخي «الأدي» و«الشرعي» عند ابن عباس، رضي الله عنهما، وعلى مستوى آخر هو مستوى الإنجاز العلمي، لابد من الحديث، ابتداءً، عن ابن عباس المفسر، والعالم بأمور التأويل وقضاياها. فهو من جانب، لم يكن كالبقية ممن اشتغلوا بهذه المسألة إنجازاً ومنزلة، إذ تأكد له دون غيره لقب «ترجمان القرآن» (٣٥). وهو، من جانب آخر، ليس كأحد ممن سواه من معاصريه كشافاً وتجريباً ومغامرة، إذ استخدم منهجاً عرف به، وهو بالتحديد المنهج الذي يلتقي فيه القرآن والشعر (شرح الغريب) وهو النموذج الأمثل والأقوى لتآخي الأدي والشرعي عند ابن عباس تطبيقاً منهجياً وإنجازاً علمياً كانت له مقتضياته الكبرى على مستقبل الثقافة العربية برمتها.

فهامنا بصدد الوصول، في النتيجة، إلى هذه النقطة من مستويات تآخي الأدي والشرعي عند ابن عباس فإنه يتعين أن نتعرض له رضي الله عنه من حيث الفضاء الذي استوعب تجربته، والميدان الذي جرت فيه خيوله، فكان من الظافرين، ونعني التأويل على منهجه وطريقته، أي حين يلتقي الوحي بالإبداع البشري على الأرضيات الممكنة وبالمساحات المحتملة.

إن تحديد موقع ابن عباس من ثقافة التأويل، أو من الحركة العلمية الجبارة التي جعلت الوحي محوراً أساساً لها ونعني حركة التفسير بالذات، نقول إن تحديد ذلك الموقع هو أحد الأمور المهمة في تعزيز موقفه، وتدعيم آرائه وأفكاره، وهو يقدم للناس مشروعه الذي يؤاخي بين «الأدي» و«الشرعي» أو يلتقي فيه القرآن بالشعر.

لقد اختار له الرسول ﷺ - كما مر بنا - المهمة العلمية التي كان عليه أن

يضطلع بها، وذلك منذ أن سماه «ترجمان القرآن» (٣٦)، ومنذ أن دعا له بالتفقه في الدين وتأويل الكتاب. ولا شك أن الله سبحانه وتعالى قد أجاب دعوة نبيه، ففتح قلب ابن عباس للوحي الكريم، بل لقد أضحت تسميته بترجمان القرآن تنتقل إلى جميع الأفواه، حتى بين أولئك الذين عرفوا برسوخهم في العلم، ويتكريسهم للقرآن الكريم، وقراءاته، وتفسيره، وعلومه الأخرى، إذ لم يكن أمام هؤلاء إلا الإقرار لابن عباس بكل ما تحويه تلك التسمية من مضامين عميقة.

وهذا عبد الله بن مسعود نفسه، على ما له من منزلة من القرآن وعلومه وتفسيره، لا يتردد في القول: «لو أدرك ابن عباس أسناننا ما عشره (٣٧) منا رجل» (٣٨) وكان يردد دائماً: «نعم ترجمان القرآن ابن عباس» (٣٩).
لقد كان إمامه رضى الله عنه واسعاً بلغة القرآن ومعانيه حتى أنه هو نفسه قال: «كل القرآن أعلم إلا أربعاً، غسيلين (٤٠)، وحناناً، (٤١) والأواه (٤٢)، والرقيم (٤٣)» (٤٤).

ولعمق ما يدرك من أسرار التأويل، وما يبذل من أجل أن يوصل ذلك إلى الناس، كان يقول عن نفسه أيضاً: «إني لآتي على الآية في كتاب الله فلوددت أن جميع الناس يعلمون ما أعلم» (٤٥).

وروي عن شقيق أنه قال: «خطب ابن عباس وهو على الموسم - أي الحج - فافتتح سورة البقرة، فجعل يقرأ، ويفسر، فجعلت أقول: ما رأيت وسمعت كلام رجل مثله، ولو سمعته فارس والروم لأسلمت» (٤٦).

لم يكن هناك من أحدٍ يستطيع أن يماري في تفوق ابن عباس في تأويل الكتاب. لقد كان بالفعل «ترجمان القرآن»، وهذا هو لقبه العلمي الذي توارثه الأجيال، وتناقله الصحابة والتابعون، وجميع أهل التفسير، ومؤرخو

الحضارة الإسلامية إلى يومنا هذا .

لقد نجح ابن عباس في المهمة التي أنيطت به ، واضطلع بالمسؤولية التي اختير لها ، ونهض بالعبء الذي ألقي عليه . «لقد بلغ شأواً لم يبلغه غيره» (٤٧) .

وهذا علي بن أبي طالب ، وهو من هو في العلم بالقرآن ، لا يتردد ، هو الآخر ، في الشهادة لابن عباس بما هو أهل له من موهبة وعلم استطاعا أن يمكنه من استكناه أسرار التنزيل وخفايا التأويل . لقد كان عليّ يسمع تفسيره ويقول : «كأنما ينظر إلى الغيب من ستر رقيق» (٤٨) كناية عن ذكائه ، وفهمه ، ونفاذ بصيرته ، ورهافة حسه ، وشفافية رؤيته ، فهو في نظر عليّ قادر على تحسس ما لم يستطعه غيره ، واكتشاف ما لم ينله سواه من معاني القرآن الكريم ومضموناته الثرة . إنه يستطيع أن يمتح من هذا النبع ما لا تصل إليه دلاء الآخرين ، فكأنه بما أودع الله فيه من قدرات ، وما هياً له من إمكانات ، الأقرب إلى روح الكتاب ، والألصق بلغته ، والأدنى إلى استلهام بلاغته .

يقول ابن عمر : «ابن عباس أعلم أمة محمد بما نزل على محمد» (٤٩) .
وروي عن ابن عمر أيضاً أنه سئل عن شيء فقال : سل ابن عباس فإنه أعلم من بقي بما أنزل الله على محمد» (٥٠) .

فلا مراء بعد هذا أن يكون ابن عباس «أعلم الصحابة بتفسير القرآن» (٥١) .
وعن أبي بكر الهذلي قال دخلت على الحسن فقلت : «إن ابن عباس من القرآن بمنزلة» (٥٢) .

إن إحدى القراءات الممكنة لهذه الجملة في صيغتها الاسمية التأكيدية ليس لها إلا أن تقصر «المنزلة» المتقدمة من القرآن وعلومه وتفسيره على ابن عباس وحده . وهي لا تصدر الآخرين ، ولا تنفيهم ، ولكنها تضمن لابن عباس التقدم على الجميع . هذا فضلاً عما يمكن أيضاً أن يتحملة تركيب آخر للجملة من «مجاز»

يبعث على نوع من الحميمية والقرب والالتصاق بين القرآن الكريم وابن عباس .
ويحلو لنا في هذا الصدد أن نعيد إنتاج تلك الجملة بطريقة أخرى ، كأن
نقول : كان «ابن عباس منزلة (عند القرآن)» . وأي منزلة !

لقد كان عمر يقول : «ذاكم فتى الكهول ، إن له لساناً سؤولاً ، وقلباً عقولاً .
كان يقوم على منبرنا هذا (أحسبه قال عشية عرفة) فيقرأ سورة البقرة وآل عمران
يفسرهما آية آية وكان يتجه نجداً وغرباً»^(٥٣) .

وقال أبو مليكة : «رأيت مجاهداً يسأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه
الواحه ، فيقول له ابن عباس : اكتب ! قال : حتى سأله عن التفسير كله . وعن
مجاهد قال : عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات ، من فاتحته إلى
خاتمته ، أوقفه عند كل آية وأسأله عنها»^(٥٤) .

لقد كان الصحابة رضي الله عنهم علماء «كل منهم مخصوص بنوع من العلم
كعلي رضي الله عنه بالقضاء ، وزيد بالفرائض ، ومعاذ بالحلل والحرام ، وأبي
بالقراءة ، فلم يسم أحد منهم بحراً إلا عبد الله بن عباس لاختصاصه دونهم
بالتفسير وعلم «التأويل»^(٥٥) .

وصدور المفسرين من الصحابة : علي ، ثم ابن عباس «وهو تجرد لهذا الشأن ،
والمحفوظ عنه أكثر من المحفوظ عن علي»^(٥٦) .

لقد كان ابن عباس ، هكذا ، يتزعم ، دون منازع ، حركة التفسير كلها ، تلك
الحركة التي اعتبرت ، إلى جانب أهميتها في تأويل النص القرآني ، نقطة البداية في
تدفق أنواع «الآداب الحادثة» كما يسميها البعض^(٥٧) .

لقد كان ابن عباس يعد ، في الوقت نفسه ، خارجاً عن المعهود في التفسير ،
وذلك من قبل معاصريه من أصحاب النبي - ﷺ -^(٥٨) ، إذ كان يفسر القرآن
بالرأي ، وكان يستعين بالشعر في شرح الغريب ، ولكن ، على الرغم من هذا ،

فقد كان الجميع يقرون له بالتقدم والسبق . وإن طرأت هناك بعض التحفظات على طريقته ، فهي - أي تلك التحفظات - لا يمكن أن تطال قدراته وعلمه ، كما أنها لم تستطع أن تصادر ، كلية ، منهجه ومشروعه .

إن هذه المكانة التي يحتلها ابن عباس في مجال التأويل ، هي التي ، أعطته الحق في أن يمضي في تجربته ، في المؤاخاة بين الأدبي والشرعي على مستوى الإنجاز العلمي ، ونموذجه هنا لقاء الشعر بالقرآن في الساحات المباحة من ساحات التفسير .

إن تلك المكانة هي التي هيأت له أن يطور تلك التجربة وأن يتابعها ، فيلتف حولها المريدون والمؤيدون بحيث يشكل ابن عباس ، ومن ورائه هؤلاء ، تياراً جديداً متفرداً في أول علم شرعي مستقل عرفه العرب بعد الإسلام وهو التفسير . وكان من أشهر رجال مدرسته وأوعية العلم فيها من تلاميذ ابن عباس : سعيد بن جبير ، ومجاهد ، وطاووس بن كيسان اليماني ، وعكرمة مولى ابن عباس ، وعطاء بن رباح^(٥٩) .

إن أهلية ابن عباس العلمية ، أو كونه مرجعية رئيسة في التفسير وشؤون القرآن هي التي أضفت على إنجازاته شرعية ومصداقية وقوة ومضاء ، بحيث مكنته بالتالي من الصمود والبقاء والاستمرار .

التفسير عنصراً حاسماً في فهم الوحي :

صحيح أن القرآن نزل « بلسان عربي مبين »^(٦٠) ، وصحيح أن الله سبحانه وتعالى قال أيضاً : « إنا جعلناه قرآناً عربياً »^(٦١) ، وصحيح أنه عز وجل قال كذلك : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه »^(٦٢) ، ولكننا لا ندري ما هو نصيب قول أبي عبيدة^(٦٣) ، من الصحة ، أي القول الذي يرى فيه أنه في عهد الرسول ﷺ « لم يحتج السلف الصالح ، ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي ﷺ ، أن

يسألوا عن معانيه ، لأنهم كانوا عرب الألسن ، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه ، وعما فيه مما في كلام العرب مثله .

إن المعروف هو أن أول مفسر للقرآن الكريم كان الرسول ﷺ نفسه . وعائشة رضي الله عنها تقول : « ما كان رسول الله ﷺ يفسر القرآن والآيات إلا بعد علمه أيها من جبريل »^(٦٤) ، هذا دليل على أنه ﷺ كان يباشر هذه المهمة بنفسه . وكان يقول ﷺ : « أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه »^(٦٥) ، فمع منهج « تفسير القرآن بالقرآن » يجيء منهج « تفسير القرآن بالسنة » إذ أن الحديث الشريف هو المصدر الثاني من مصادر تأويل الكتاب . ولقد « كان المفسرون من الصحابة والتابعين ينتهجون منهجاً يتلخص في الاسترشاد بحديث رسول الله »^(٦٦) .

ومفسرو الصحابة العشرة المشهورون^(٦٧) ، - رضوان الله عليهم - هل كانوا يفسرون القرآن إلا للسلف على الرغم من أنهم - أي السلف - أدركوا وحيه إلى النبي ﷺ ، وعلى الرغم من أنهم كانوا عرب الألسن ، فلم يستغنوا عن المسألة عن معانية ومقاصده .

ولماذا - يا ترى - كانوا إذن يتهايزون في فهمه ، وتأويله ، واستكنه أسراره ، حتى يُضطر إلى وصف ابن عباس بـ « ترجمان القرآن » ، وحتى يقول علي بن أبي طالب ، في ابن عباس أيضاً : « كأنها ينظر إلى الغيب من ستر رقيق »^(٦٩) ، وحتى تقبل وفود العرب ، على ابن عباس كذلك ، يقفون ببابه ، يسألونه عن القرآن وحروفه وتأويله وتفسير غريبه ؟^(٧٠) .

إنه لمن الثابت أن السلف ، والذين أدركوا وحيه ، كانوا في حاجة ، حتى هم ، إلى السؤال عن معانيه .

وفهم القرآن ليس فهم ألفاظه فقط ، على ما يجده بعض العرب والصحابة أنفسهم أحياناً من صعوبة في فهم تلك الألفاظ^(٧١) ، ولكن فهم القرآن هو

أيضاً الإطلالة إلى «الغيب من ستر رقيق» كما هو وصف علي بن أبي طالب لابن عباس أو لتفسيره . وهذا أمر لم يحظ به إلا الموهوبون^(٧٢)، و«الراسخون في العلم» . والقرائن كلها تقول بأن ليس كل العرب كانوا كذلك، بل ليس كل السلف والصحابة الأخيار أنفسهم كانوا كذلك .

إن واقع الأمر، إذن، يفيد بأن حركة التفسير إنما قامت لسببين مهمين :
الأول : وهو ما يتعلق بجانب اللغة ، فمن الباحثين من يرى «أن الناس كانوا يتكلمون في الجاهلية وصدر الاسلام على ثلاثة مستويات :

١ - اللغة المثالية : وهي التي كانت تستعمل في الشعر والخطب .

٢ - اللغة البدوية : وهي التي كانت تستخدم في بوادي نجد وتهامة والحجاز .

٣ - لغة الحواضر : وهي التي كانت تستخدم في المدن كمكة والمدينة والطائف والحيرة وأطراف الشام ، وهذه ليست على مستوى واحد بل يختلف بعضها عن بعض وتتفاوت حظوظها في القرب من اللغة المثالية»^(٧٣) .

ولا شك أن العرب الذين نزل الكتاب بلسانهم هم هذه المستويات جميعاً ، وعليه فلا بد أن أفهامهم ، بالنسبة إلى لغة القرآن ، ستفاوتت بتفاوت تلك المستويات ، وبتفاوت انتماءاتهم إلى تلك اللغات . وليس بينهم من يحيط بها جميعاً .

فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يسأل أصحابه عن معنى قوله تعالى :
«أو يأخذهم على تخوف»^(٧٤) ، فيقوم إليه شيخ من «هذيل» فيقول له : هذه لغتنا ، التخوف التنقص . فيقول عمر : هل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟
فيقول له : نعم ، ويروي قول الشاعر :

تحول الرجل منها تامكا قردا كما تخوّف عود النبعة السّفن^(٧٥) ،

وهذا ابن عباس نفسه يقول: «كنت لا أدري ما فاطر السموات حتى أتاني أعريان يتخاصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، يقول أنا ابتدأتها»^(٧٦). ويقول أيضاً: ما كنت أدري ما قوله تعالى: «ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين»^(٧٧)، حتى سمعت ابنة ذي يزن الحميري وهي تقول: أنا أفتحك، يعني: أقاضيك»^(٧٨).

الثاني: ما يتعلق بـ«الستر الرقيق» الذي أشار إليه علي بن أبي طالب في حديثه عن ابن عباس. وهو ما يعني بعبارة أخرى أسرار التأويل، التي نحسبها تتطلب، فيما تتطلب، إلى جانب الموهبة والبصيرة الشاقبة والقدرة على الاستقراء والاستنباط، شروطاً موضوعية من أهمها: معرفة القرآن كله، والإحاطة بالحديث الشريف، مما يعني «رسوخاً» في العلم الشرعي، يهيء لبلوغ تلك الأسرار. ولقد كان كثير من العلماء يحجمون عن التفسير خوفاً من أنهم لا يتمكنون من الأدوات الضرورية لبلوغ الغاية، فهم يعترفون، بأن هناك في القرآن «أسراراً» ليست سهلة المنال وهي غير متيسرة لأي أحد.

فالخطابي^(٧٩)، يقول: تهيب كثير من السلف تفسير القرآن، وتركوا القول فيه حذراً أن يزلوا، فيذهبوا عن المراد، وإن كانوا علماء باللسان، فقهاء في الدين. فكان الأصمعي — وهو إمام أهل اللغة — لا يفسر شيئاً من غريب القرآن، وحكي عنه أنه سئل عن قوله سبحانه: «قد شغفها حبا»^(٨٠)، فسكت وقال: هذا في القرآن، ثم ذكر قولاً لبعض العرب في جارية لقوم أرادوا بيعها: أتبيعونها وهي لكم شغاف^(٨١)؟! ولم يزد على ذلك أو نحو هذا الكلام. بل إن الأصمعي كان لا يفسر شعراً يوافق تفسيره شيئاً من القرآن، وروى أنه سئل عن قول الشماخ:

طوى ظمأها في بيضة القيظ بعدما جرى في عنان الشُّغْرِين الأماعر

فأبى أن يفسر في عنان الشرعيين^(٨٢).

وتدخل في هذا الباب المقولة الشهيرة بأن القرآن «حَمَل ذو وجوه»، ولعل هذا يحدث لحكمة.

والسؤال هو من الذي يحدد تلك الأوجه، أو يصح له التأول فيها؟ إنه لا بد، هنا أيضاً، من توفر الشروط الموضوعية لمن يعطي نفسه للتفسير. يروون أن علي أبي طالب رضي الله عنه حين بعث ابن عباس لمحاجة الخوارج وإرشادهم إلى الصراط السوي قال له - من حيث أخرج ابن سعد عن عكرمة عن ابن عباس - : «اذهب إليهم فخاصمهم، ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه، ولكن خاصمهم بالسنة».

وأخرج من وجه آخر أن ابن عباس قال له : «يا أمير المؤمنين فأنا أعلم بكتاب الله منهم، في بيوتنا نزل - أي فاعرف فيم نزل - قال : صدقت ولكن القرآن حَمَل ذو وجوه، تقول ويقولون. ولكن خاصمهم بالسنن، فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً. فخرج إليهم فخاصمهم بالسنن، فلم تبق بأيديهم حجة»^(٨٣).

ويدخل في هذا الباب أيضاً ما رواه أبو عبيد عن إبراهيم التيمي أنه قال : خلا عمر ذات يوم، فجعل يحدث نفسه كيف تختلف هذه الأمة ونيهاً واحد وقبلتها واحدة؟ فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين ! إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيم نزل، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا. قال : فزجره عمر، وانتهره. فانصرف ابن عباس، ونظر عمر فيما قال، فعرفه، فأرسل إليه، فقال أعد علي ما قلت، فأعاده عليه فعرف عمر قوله، وأعجبه»^(٨٤).

وابن عباس المحيط بجسامة مهمة التفسير، وتعقيد طرقه ودروبه، المدرك لعمق أسرار الوحي ومجاهيله، قسم موقف الناس من تفسير القرآن الكريم إلى أربعة أقسام، حيث «روى عبد الرزاق في تفسيره عن سفيان الثوري عن ابن

عباس أنه قد قسم التفسير إلى أربعة أقسام: قسم تعرفه العرب في كلامها، وقسم لا يعذر أحد بجهالته، يقول: الحلال والحرام، وقسم يعلمه العلماء خاصة، وقسم لا يعلمه إلا الله، ومن أدعى علمه فهو كاذب»^(٨٥).

والنتيجة، أن القرآن قد نزل فعلاً «بلسان عربي مبين»، ولكن ذلك لا يعني أن العرب كانوا يستوون في فهمه، ومعرفة غريبه، وبالتالي تفسيره وتأويله، لقد كانوا في حاجة دائمة إلى السؤال عن معانيه وأسراره.

وابن قتيبة يقول: «العرب لا تستوي بالمعرفة بها في الغريب والمتشابه»^(٨٦).

«الأدبي» عنصراً حاسماً

في تفسير الوحي (التأخي في ساحة اللغة)

إن الناس، هكذا، لا بد أن تتفاوت مستويات فهمهم القرآن وتأويله، وذلك لاختلافهم في حيازة الشروط اللازمة لذلك، وهي شروط يقع جانب منها في الشرعي، ويقع الجانب الآخر في الأدبي بالتحديد.

إن مستوياتهم تلك تتفاوت ليس فقط لتفاوت قدراتهم في العلم بالشرعي، بحيث يغوصون، بالمستوى نفسه، في أسرار الوحي وأبعاده، ولكن أيضاً لاختلاف مدى إلمامهم ومعرفتهم «بأساليب الكلام»، وبالشعر، ولغة العرب، وعاداتهم. فهم ليسوا في ذلك سواء حتى الصحابة أنفسهم.

فمن كان منهم أكثر إلماماً بهذا، أو بعضه، كان أكثر معرفة، وأوسع فهماً، لمعاني القرآن، وغريب ألفاظه^(٨٧).

وهذا هو بالتحديد الذي يظهر الموقع المتميز لابن عباس بين المفسرين الآخرين، والصحابة جميعاً من حيث فهم القرآن والقدرة على تأويله. فهو ذو موقع متميز في العلم بالشرعي.

وهو، في الوقت ذاته، على معرفة واسعة بـ«الأدبي»، وإدراك عميق لأساليب الكلام، والشعر، ولغة العرب.

فالجمع بين الثقافتين الجديدة والقديمة ، إضافة إلى الموهبة والاستعداد الذاتي ، كلها أمور أفاد منها ابن عباس أيما إفادة ، بل إنها من أبرز الأمور التي انعكس من خلالها تحديد مدى قدرته الفائقة على التأويل .

فبقدر ما هو ، إلى جانب الشروط الأخرى ، عالم بالشعر وبلغه العرب بقدر ما برز في التفسير وأدرك أسرار التنزيل .

وبعبارة أخرى ، بقدر ما نرى إجادته في التفسير يمكننا أن نقيس ، ببسر أكثر ، إحاطته بالشعر ، ولغة العرب ، وأساليب الكلام .

إن «الأدبي» ، يتحول إذن ، عند ابن عباس إلى أحد العوامل الحاسمة في إنجازه العلمي . . أي التفسير ، على طريقته بالذات ، وحسب منهجه .

فالشعر يعينه على فهم الغريب ، وهو يساعده على معرفة «أساليب الكلام» لأنه في ذؤابتها .

والشعر أيضاً يمكنه من الحوار مع التراكيب والصيغ لأنه نموذج متقدم من نماذجها .

وبمقتضى هذه المعالجة تظهر «حاجة» القرآن إلى التفسير وإلى التأويل ، في كل زمان ومكان ، أيام الصحابة أنفسهم وفي الأيام التي جاءت بعد ذلك ، وإلى يومنا هذا ، فهو الطريقة الوحيدة لتقريب كلام الله من الأفهام المتفاوتة ، وهو الوسيلة الفريدة لكشف أسرار وخفاياه .

بوازي ذلك ، ويسير معه بنفس الأهمية ، «حاجة» التفسير نفسه إلى أدوات ضرورية من بينها معرفة اللغة وأساليب الكلام . . أي باختصار شديد في حالتنا هذه : معرفة «الأدبي» وفي مقدمة ذلك ، حتماً ، الشعر ، فهو النموذج الأمثل للغة العرب وبلاغتهم وأساليب كلامهم .

لقاء القرآن والشعر عند ابن عباس

إن الشعر - بالتحديد - في هذه العملية المركبة (القرآن - التفسير - الأدبي)

يأخذ مكاناً فسيحاً في فضاء الثقافة الجديدة، فهو ضروري لها، بل إنها لا تستوي بدونه، لأنه جزء من ديناميتها، وعنصر مهم في آلية إنتاجها، أو إعادة إنتاجها والحوار معها.

وإن أول من رسم خطوط هذه العملية المركبة وأقامها وجربها وأكدها هو ابن عباس رضي الله عنه، ولجوؤه إلى الشعر في شرح الغريب ما هو إلا صورة دقيقة من صور تأخي الأدبي والشرعي في إنجازه العلمي إذ استطاع أن يجسد ذلك التأخي من خلاله خير تجسيد.

لقد استطاع رضي الله عنه أن يحول القول بأن القرآن نزل «بلسان عربي مبين» إلى منهج واضح المعالم في تأويل الكتاب. وهذا المنهج يتضمن التقاء الوحي المعجز مع أفضل ما في اللغة من نموذج للفصاحة - (الشعر) أو هو يتضمن توثيق الصلة بين أعلى ما في قمة الثقافة العربية من فكر وبلاغة (القرآن) وبين الشعر الذي يمكن أن يساعد في فهم أسرار التنزيل، وفك مغاليقه. إن تلك المساعدة، هكذا، لا تقف عند حدود شرح الغريب بل إنها تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، وهو القدرة على الحوار مع الصيغ والتراكيب والصور: «أساليب الكلام».

ابن عباس نفسه لا يفتأ يردد: «ما أرسل الله عز وجل من نبي إلا بلسان قومه»^(٨٨)، ولكنه لم يجعل من «عربية» القرآن مبرراً لعدم العناية بالتفسير والتأويل، بحجة أن العرب أخرى يفهمه فهو إنما نزل بلغتهم، بل على العكس فقد جعل من ذلك دافعاً إلى الانقطاع للتفسير والإخلاص له، مستمداً من التأكيدات القرآنية نفسها على «عربية» القرآن ما يشجعه على الاستناد إلى «الأدبي»، أو لغة العرب، وأساليب كلامهم، جاعلاً الشعر، في كل هذا، مصدراً حاسماً من مصادره.

حدث سعيد بن جبير ويوسف بن مهران: «أن ابن عباس كان يسأل عن

القرآن كثيراً فيقول هو كذا وكذا أما سمعتم الشاعر يقول كذا وكذا» (٨٩).

وعن عبد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس: «أنه كان يسأل عن القرآن فينشد فيه الشعر» (٩٠).

وعن عكرمة أن ابن عباس قال: «إذا سئلت عن شيء من غريب القرآن فالتمسوه في الشعر» (٩١).

لقد التقى القرآن بالشعر على يد ابن عباس كما لم يحدث لذلك مثلاً على يد غيره من معاصريه. فهو لم يلتفت إلى مناهضي مشروعه هذا، كما سيأتي. كما أنه لم ير في لقاء القرآن بالشعر، ضمن المباح والمتاح، أي حرج على الرغم من المزاج العام الذي قد يوحي ببعض التجهم تجاه الشعراء وإنتاجهم.

بل لقد صار من الذائع عند اللغويين أن ابن عباس لا يشرح شيئاً من الغريب إلا بإنشاد شيء من الشعر عليه (٩٢). وقد أورد المبرد حكاية عن أبي عبيدة تقول: إنه «مما سأله - أي نافع - عنه: «الم ذلك الكتاب» فقال ابن عباس: تأويله: هذا القرآن هكذا جاء. قال: أبو عبيدة: ولا احفظ عليه شاهداً عن ابن عباس، وأنا أحسبه لم يقبله إلا بشاهد» (٩٣).

هذا هو موقع الشعر من منهج ابن عباس في التفسير، وهذا هو موقع الشعر أيضاً من مشروع التأخي بين الأدبي والشرعي في الوجه الجديد لثقافة العرب بعد الإسلام.

وصحيح أن الشعر كان أسهل للحفظ من الشر، فهو أكثر علوقاً بالذاكرة، وبالتالي فهو أكثر المحفوظ عند العرب (٩٤)، ولكن ليس لهذا السبب وحده كان يلجأ ابن عباس إلى الشعر. لقد كان يلجأ إلى الشعر، ويعول عليه، لما يتمكن منه من إمكانات ذاتية محضة، فهو الشاهد الأول على بلاغة العرب وفصاحتهم. وهو النموذج الأمثل لهما، وهو - غير القرآن - مصدر لغتهم

ووعاؤها القديم .

إن ابن عباس لم يخف أبداً، اعتداده بالشعر وانحيازه إليه من حيث هو فن وأبداع وتعبير، ظهر ذلك في ممارساته العلمية، وفي إنتاجه الخاص، وفي معرفته بـ «أساليب الكلام»، وفي قدراته البلاغية المشهودة .

قال مسروق: «إذا رأيت ابن عباس قلت: أ أجل الناس، فإذا نطق قلت أفصح الناس»^(٩٥).

وقال الجاحظ^(٩٦)، عن فصاحته وبلاغته: «ومن الخطباء الذين لا يضاھون ولا يجارون عبد الله بن عباس» .

وقالوا: «خطبنا بمكة - وعثمان رضي الله عنه محاصر - خطبة لو شهدتها الترك والديلم لأسلمتا»^(٩٧).

وقال الحسن عن ابن عباس: «كان والله مَثَجاً يسيل غزياً» ثم يعرف الجاحظ المَثَجَ بالسائل الكثير وهو من الشجاج، ويقول: الغرب هاهنا: الدوام^(٩٨).

وفي «الحلية» أن عمر بن الخطاب كان يقول عنه: «كان مَثَجَةً نَجْداً»^(٩٩)، غزياً^(١٠٠).

وحيث ندرك المعنى الصحيح لأن يصبح ذائعاً عند اللغويين أن ابن عباس لا يشرح شيئاً من الغريب إلا بإنشاد شيء من الشعر عليه، نستطيع أن ندرك الأبعاد الحقيقية للمدى الذي بلغته إحاطة ابن عباس بتراث العرب الشعري، ونستطيع بالتالي أن نتصور الحجم المناسب لأهمية مشروعه في زَجِ «الأدبي» على «الشرعي»، وفي تعزيز فرص المواجهة بينهما، وفي بلورة علاقتهما المتفاعلة المثمرة وتطويرها، وهي علاقة لا تتحدش «الشرعي» بل تخدمه، ولا تضعف من «الأدبي» بل تدعمه وتعيده إلى مكانه الذي يليق به .

إننا نستطيع أن نفهم مبررات انتشار تلك السمعة عن ابن عباس بين

اللغويين عندما تتابع بدقة ما قيل عنه رضي الله عنه ، وما روي من أخباره ، حول مسيرته الطويلة في التأويل ، حيث كان الشعر ، في تلك المسيرة ، كما قلنا أعلاه ، أحد مصادره الرئيسة .

ولعل من أبرز ما يرد في أخبار ابن عباس مدعماً لهذه الفكرة ، وشاهداً قوياً من شواهد قصته المشهورة مع نافع بن الأزرق^(١٠١) ، وهي قصة سؤالات يوجهها نافع لجيب عنها ابن عباس ، ماراً على «نحو مائتين وخمسين موضعاً من الذكر الحكيم»^(١٠٢) ، دون أن يخل بمنهجه المعروف ، وهو الاستناد إلى الشعر في شرح الغريب وتفسيره .

ولا شك أن لتلك السؤالات أهميتها بالنسبة إلى الأدبي ومركزه ، والمكانة التي يمكن أن يتبوأها في فضاء الثقافة العربية في صورتها الجديدة ، كما أن لتلك السؤالات قيمتها العلمية والتاريخية بالنسبة إلى تجربة ابن عباس . فهي النموذج الأوضح والأمثل لتلك التجربة وهي تظهر ، إلى حد ما ، أوجها من المضاعفات التي مرت بها التجربة ، واستطاعت أن تتجاوزها ، فهي لم تعرقلها أو تقف في طريقها .

لقد أخرج بعض تلك السؤالات ابن الأنباري في «الوقف والابتداء»^(١٠٣) ، وأخرج بعضها الآخر الطبراني في معجمه الكبير^(١٠٤) ، وكذلك السيوطي في «الإتقان»^(١٠٥) ، والمبرد في «الكامل»^(١٠٦) ، والهيثمي في «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد»^(١٠٧) . . كما حقق مخطوطة عنها^(١٠٨) ، د. إبراهيم السامرائي ، ونشرها في كتاب تحت عنوان «سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس»^(١٠٩) ، وأجرت دراسة حولها د. عائشة عبد الرحمن^(١١٠) ، وألحقها محمد فؤاد عبد الباقي في آخر «معجم غريب القرآن»^(١١١) . وتعرض لها أبو تراب الظاهري في كتابه «شواهد القرآن»^(١١٢) .

وليس من الضروري أن نورد هنا، فهي، لكثرتها وتعددتها، ستسغرقنا طويلاً، كما أننا لن نفعل بذكرها في هذا المقام أكثر من تكرارها وإعادة ما سبقنا إليه غيرنا، ولعل من الخير أن نحيل من يريد الاطلاع عليها، أو على نماذج منها، إلى مظانها أو مصادرها الأصلية، وقد أشرنا إلى معظمها أعلاه.

وستظل إجابات ابن عباس على تلك السؤالات أول تجربة تطبيقية منهجية في الثقافة العربية للقاء الأدبي بالشرعي، وتعاونها المثمر، وهي في الوقت نفسه، التجاوب الطبيعي مع ضرورات فهم الوحي الفهم الصحيح، ابتداءً من تلمس معاني الغريب وانتهاءً بمعرفة «أساليب الكلام»، إذ تصبح الإحاطة بـ «الأدبي» مطلباً من متطلبات إدراك أبعاد الشرعي، وشرطاً من شروطه كما ألمحنا قبل قليل.

فلقائهما أو تأخيها، هكذا، ضرورة لا محيد عنها، وهي ضرورة تفرضها طبيعة بنية الشرعي نفسه، ومكوناته، وأدواته. فلا ننسى أن الوحي كان إعجازاً «أدبياً» بلاغياً في ذاته كما سنأتي على ذلك بعد قليل.

الخصومة والتحفظات:

لقد وجدت تجربة ابن عباس هذه رواجاً بين من أدركوا ما أدركه من الإيجابيات العلمية للتأخي بين الأدبي والشرعي ممثلة، هنا، في أول شكل من أشكالها التطبيقية وهو لقاء القرآن بالشعر ضمن المباح والمتاح: شرح الغريب والمساعدة في «معرفة أساليب الكلام». ولكن الأمر لم يخل من جدل، ففي حين كان هناك من يؤيد تلك التجربة ويميز الاستشهاد بالشعر في التأويل^(١١٣)، كان هناك بالمقابل من لا يرى ذلك.

لقد واجه ابن عباس نفسه شيئاً من هذه «الخصومة» الفكرية في حياته فهناك فريق من الصحابة كانوا يشعرون بشيء من التخرج في التأويل، ومثلهم فريق من التابعين، إذ كانوا يجمعون عن القول في كلام الله بالرأي^(١١٤)، أو تفسيره

بالشعر، «تأدياً» أو خوف الوقوع فيما لم يكن القرآن يقصد إليه»^(١١٥)، ولا شك أن «تأدياً» هذه تعيد إلى الذاكرة مسألة المواجهة الأولى التي نشأت بين القرآن والشعر أثناء التحدي الإعجازي، أو جراء «تنزيه» القرآن نفسه عن أن يكون شعراً، و«تبرئة» الرسول ﷺ من أن يكون شاعراً. كما تعيد إلى الذاكرة أيضاً مسألة وصف من اتبع الشعر أو الشعراء بالغواية (عدا شعر الدعوة وعدا الشعراء المؤمنين). وكلها مسائل عانى منها الشعر العربي والشعراء فيما بعد، ولسنين عديدة. وهي وحدها كان بإمكانها فيما يبدو أن تنفي، على الأقل في بدايات الإسلام، أي احتمال للتقارب بين القرآن والشعر، حتى لو كان ذلك من أجل غايات علمية تفيد القرآن والشعر على حد سواء، كما أثبت ذلك ابن عباس نفسه في تجربته.

ففي الحين الذي كان فيه فريق من الصحابة رضي الله عنهم يصادرون حرجاً أو «تأدياً»، كل ما يمكن أن يوحى بالجمع بين القرآن والشعر أو الأدبي والشرعي أو يؤدي إليه، كان ابن عباس يمضي في طريقه مهتماً كل ما ينبغي من فرص لتحقيق مشروعه الذي يرتكز على تأخي الأدبي والشرعي، ذلك التأخي الذي من أبرز وجوهه لقاء القرآن بالشعر على ساحة المشترك المباح بينهما وهو اللغة، أو بالتحديد غريبها.

لقد ظهر بين الصحابة في صدر الإسلام فريقان: فريق متحرج من اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب ومن هؤلاء عبد الله بن عمر، فقد كان «يأخذ على ابن عباس تفسير القرآن بالشعر». والفريق الثاني: الذين لم يتحرجوا، وفسروا القرآن حسياً فهموا من الرسول، أو حسب فهمهم الخاص ومن خلال معرفتهم بـ «أساليب الكلام» مقارنة بالشعر العربي وكلام العرب، ومن هؤلاء علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس ومن أخذ عنهما.

وقد وقف ابن عباس على رأس المفسرين الذين اتخذوا من شعر العرب وسيلة

إلى كشف معاني القرآن، وكان علي بن أبي طالب يثني على ابن عباس ويقول: «كأنما كان ينظر إلى الغيب من ستر رقيق»، ومن هؤلاء أيضاً ابن مسعود، وأبي ابن كعب وغيرهما وتبعهم الحسن البصري، وسعيد بن جبير ومجاهد وعكرمة وقتادة والسدس وغيرهم»^(١١٦).

إن ما يتضح هنا، هو أن فيما كان يقوم به ابن عباس «اجترأ»^(١١٧)، على السائد، وتجاوزاً للمألوف. فهو إنما يضع نفسه في المنطقة «الخرجة»، فكيف يعقد هذا اللقاء بين الشعر والقرآن؟ إنها منطقة قد تفضي إلى ما لم يقصد إليه التنزيل.

إن عقد اللقاء بين القرآن والشعر غير ممكن، الآن على الأقل، لأن «المواجهة» بينهما ما تزال طرية، ساخنة، أما ما لم «يقصد إليه» القرآن فهذا هو موضع الحذر الشديد من الأمانة على الدعوة وعلى الإسلام.

وقد قال أبو بكر الصديق حين سئل عن قوله تعالى: «وفاكهة وأبًا»^(١١٨). أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم، وفي ذلك رواية عن عمر بن الخطاب أيضاً وأخرجهما أبو عبيد في الفضائل^(١١٩).

وفي كل الأحوال فإن من الصعب أن يوصف هذا الحذر بغير ما هو أهل له، وهو أنه، حسب منطق الأشياء، موقف ضروري لا بد منه لحفظ توازن المعرفة الجديدة، أمام الاتجاه المقابل، الذي يبدو أكثر مرونة، والذي يقف على رأسه ابن عباس.

ولنا أن نتصور حجم المواجهة الفكرية بين هذين الاتجاهين: الاتجاه الذي يأخذ به ابن عباس، والاتجاه الذي يظهر فيه اسم «أورع الناس» عبد الله بن عمر. ولربما أن ابن عمر بالذات كان يوصف بالورع الشديد لأمر كثيرة منها، تحديداً حذره وتشدده فيما يتعلق بعلمه بالشرعي. والفترة التي وجد فيها ابن

عمر (فترة التأسيس) كان مزاجها العام يميل حتماً إلى أطروحات تتصف بالحدز والشدة حماية للبناء الذي يصعد. وقد يظهر ذلك المزاج الحدز مثلاً في لقاء نافع ابن الأزرق بابن عباس نفسه وهو يفسر القرآن مستعينا بالشعر إذ قال لصاحبه نجدة بن عريم: «قم بنا إلى هذا الذي يجترىء على تفسير القرآن وللفتيا بما لا علم له به» (١٢٠).

ولكن ابن عباس، على الرغم من كل شيء، كان يمضي في مشروعه، مفيداً من موقعي عمر وعلي حتماً، ومفيداً أيضاً من منزلته من بيت النبوة، ومفيداً أخيراً من تفوقه الشديد في علمه بالشرعي. فكل هذه الأشياء كانت تعطيه القوة والتصميم والاستمرار، كما أنها تعطي أقواله وأفكاره شرعية خاصة مميزة تمنحها الثقل اللازم، والأهمية الضرورية، حتى وإن أثارت بعض الخلاف.

لابد أن نتصور بأن الخلاف بين ابن عباس والذين كانوا يرون غير ما يرى لم يكن خلافاً سيراً أو سهلاً، بالنظر إلى موضوعه، وبالنظر إلى شخصه، وبالنظر إلى غايته، فالموضوع هو القرآن، والشخص هم كبار الصحابة في كامل مسؤولياتهم الدينية والعلمية، أما الغاية التي يريد أن يصل إليها الجميع فهي تأويل النص القرآني، وهي أهم ما كان يواجه ذلك الجيل من مسؤولية يترتب عليها الكثير فيما يتعلق بمستقبل الإسلام أو الدين الجديد.

إن قوة ابن عباس لا تظهر فقط في كونه قد ضمن النجاح لمشروعه، ولكنها تظهر أيضاً في أنه استطاع أن يقف بثبات أمام من اختلفوا معه وهم من هم في موقعهم بين الصحابة، وفي مكانتهم من الإسلام والعلم به.

ويبدو أن ذلك الخلاف ظل مستمراً بين المتحرجين والمجيزين إلى ما بعد عهد الصحابة. فتجربة ابن عباس لم تسلم - كما يظهر - من الانتقاد المستمر، أو على الأقل إثارة الأسئلة.

فحين نصل إلى القرن الثالث الهجري نرى أن هناك مجموعة من الفقهاء

«الورعين»^(١٢٢)، ويصور ذلك ابن الأنباري حين يقول: «وإنما دعانا إلى ذكر هذا جماعة لا علم لهم بحديث رسول الله ﷺ ولا معرفة لهم بلغة العرب انكروا على النحويين احتجاجهم على القرآن بالشعر، وقالوا: إذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلاً للقرآن»^(١٢٣). وقالوا أيضاً: كيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن وقد قال الله تعالى: «والشعراء يتبعهم الغاؤون» وقال النبي ﷺ: «لئن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير من أن يمتلئ شعراً»^(١٢٤).

وهي عودة أخرى إلى نفي إمكانية التقارب أو الالتقاء بين الشعر والقرآن، أو بين كلام الله والكلام الموصوف من اتبعه أو اتبع منشئيه بالغواية.

كما أن «أصلية» الشعر في هذا المنهج قد تعيد إلى الأذهان - في نظر هؤلاء - اتهام قريش للنبي ﷺ بأنه شاعر، و«ظنهم» بأن القرآن نفسه ما هو إلا صيغة من صيغ الشعر.

ولهذا فإن ابن الأنباري يعلق على رأيهم حول جعل الشعر إصلاً للقرآن قائلاً: «وليس الأمر كما زعموه من أنا جعلنا الشعر أصلاً للقرآن، بل أردنا تبين الحرف الغريب من القرآن بالشعر الذي هو من لغته، لأن الله تعالى قال: «إنا جعلناه قرآناً عربياً» وقال: «بلسان عربي مبين»^(١٢٥).

ففي مواجهة الاحتجاج على المشروع برمته، ومحاولة نفيه من أساسه، لم يجد ابن الأنباري غير أن يحصره مبسطاً في الغاية التي ذكر، ملتجئاً إلى القرآن نفسه الذي يؤكد انتهاءه إلى اللسان العربي في أكثر من آية، وما الشعر إلا كذلك، فالمشترك هنا هو اللغة وليس أكثر.

إن روح «المواجهة» القديمة بين القرآن والشعر، من حيث وحدة الأصل (كلام الله وكلام البشر)، لم تخفت، تماماً في أذهان بعض المتأخرين، إذ مازلنا لا نعدم الإشارة إليها حتى في القرن الثالث الهجري: فإلى جانب الخط الذي لا يزال

يرى بقاء واستمرار مبررات تلك المواجهة ومسوغاتها، كان هناك في الثقافة العربية - التي تشهد نموها المطرد المتتابع أفقياً ورأسياً - خط مواز آخر يرى، بعد ثبات الدعوة على قواعدها الراسخة، انتفاء الحاجة إلى التعويل على تلك المبررات والمسوغات.

ولا ريب أن الخط الأول كان يقف في مقدمته - كما لاحظنا - بعض الفقهاء «الورعين» أو «المتورعين» مستلمين الراية من الأجيال التي سبقت، والتي تمتد إلى عبد الله بن عمر أما الخط الثاني فيقف فيه آخرون من العلماء، وبينهم كثير من اللغويين والنحاة^(١٢٦)، حيث إن هؤلاء (بالذات) قد لمسوا أكثر من غيرهم في نتائج بحوثهم وتجاربهم الشراء الممكن للثقافة العربية، والحضارة الإسلامية بشكل عام جراء تدعيم تأخي الشرعي والأدبي أو التقاء القرآن بالشعر وتقاربهما وتفاعلهما ضمن المباح والمتاح. وأصحاب هذا الخط استلموا الراية، بدورهم، من الأجيال التي مضت، والتي تمتد إلى ابن عباس نفسه، وإلى تجربته التي كانت تحوم - كما يرى المتخرجون - حول المنطقة «الحرجة»، وكانت تعيد الوهج إلى «القديم» الذي «مضى».

و«مضى» هنا، وضمن الإطار الواضح لهذه النظرة، لا تعني سوى «القطيعة» الكاملة مع سبق الإسلام، حتى ولو لم يناقضه أو يناهض أو يتعارض معه. إن الطريق التي شقها ابن عباس «المجتري» لم تكن إذن طريقاً بعيدة عن «الخصومة» والنقد، وهذا يضيف إلى جرأة التجربة وريادتها وحيويتها وفعاليتها وثرائها قيمة أخرى هي التقابل مع الضد، مما يمنح المشروع نفسه قوة في الصمود، وطموحاً إلى إثبات الجدوى والوجود، كما يفضي به، في الوقت نفسه، إلى نقاء في النتائج، اتقاء للنقدوا احترازاً من المآخذ.

وقد لاحظنا سابقاً أن مما أفاد ابن عباس في المضي في مشروعه، فضلاً عن مقدار علمه ومصداقية رأيه، وجود رجال من كبار الصحابة في صفه، وقد كان

في مقدمة هؤلاء عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما، ولعل نجاح المشروع - فيما بعد - هو الذي دفع بـ «أورع الناس» عبد الله بن عمر إلى أن لا يخفي اعتداده بإنجاز ابن عباس العلمي لا سيما في مجال التأويل، مما يمكن أن يفهم منه تراجعاً عن موقف صلب قديم كان ينفي مشروع ابن عباس ويصادره، فلقد قال عبد الله بن عمر: «لقد كنت أقول: ما يعجبني جرأة ابن عباس على تفسير القرآن، فالآن علمت أنه قد أوتي علماً»^(١٢٧).

الإعجاز

من «المواجهة» إلى التفاهم
(التأخي في ساحة البلاغة)

القرآن، في حقيقة الأمر، ليس مجرد «كلام» في العربية، بل إنه، فوق ذلك، إعجاز فيها.

أي إن ذلك «الإعجاز» أصل في «قرآنية» القرآن، فهو أحد أدلة وحيه ونزوله من عند الله. كما أنه تأكيد لـ «مرجعية» القرآن في لغة العرب.

فالقرآن لم ينزل «بلسان عربي مبين» فحسب، بل إن اللغة العربية، أبعد من ذلك، أصل في القرآن نفسه. فهي الأخرى، على هذا، جزء أصيل من قرآنيته لأن القرآن في غير العربية ليس قرآناً بل تفسيراً للقرآن.

«وإن كان كذلك فلا وجه لقول من يميز القراءة في الصلاة بالفارسية، لأنها ترجمة غير معجزة، وإذا جاز ذلك لجازت الصلاة بكتب التفسير، وهذا لا يقول به أحد» كما يقول أبو عبيدة^(١٢٨).

مثل هذا الارتباط الوثيق بين لغة العرب والقرآن لا بد أن يضع العلماء - كما حدث مع الصحابي الجليل ابن عباس - أمام مسؤولية دينية وحضارية ضخمة، وهي العناية باللغة، والحفاظ على تراثها، وإعطائه الاعتبار الذي يليق به. لأن

ذلك التراث ، في حقيقته وواقعه ، لن يساعد فقط على فهم القرآن ، بل إنه - فوق ذلك - هو الذي على محكّه سيتبدى «الإعجاز» ويتضح ، فبدونه ستصعب عملية الفهم كما مر بنا . وبدونه أيضًا لن تظهر حقيقة «الإعجاز» وقيّمته كما نقول هنا .

فمهما كانت ظروف «المواجهة» التي نشأت بين الشرعي والأدبي ، أو القرآن والشعر ، حين الإعجاز وإعلان التحدي للبلاغة العربية والبلغاء العرب إلّا أن «التفاهم» والتعاون والالتقاء بينهما كلها أمور كانت ضرورية ، فيما بعد ، لاسيما من أجل خدمة الشرعي نفسه ، وبالتحديد من أجل اختبار الإعجاز وإظهاره ودعمه وتأكيدّه .

إننا حين نتحدث عن بلاغة العرب وفصاحتهم فإن أول ما يتبادر إلى الذهن التكريس على «الشعر» بالذات ، لأنه لم يكن للعرب من شكل قولي آخر غيره يستطيع أن يتقدم عليه أو أن يجسد فعلاً ما كان يتباهى به هؤلاء من قوة في الفصاحة وتفوق في البلاغة . إن الأشكال القولية الأخرى (الخطابة والأمثال) تأتي دون الشعر في هذه المسألة . فيما أن التحدي البلاغي في القرآن ، كان موجّهاً إلى البلاغة العربية أو إلى البلغاء العرب ، فهو بمعنى ما موجه إلى الأدبي ، أو إلى الشعر ذاته ، وإلى منشيئه . فالشعر لم يكن مجرد جزء من تلك البلاغة ، بل إنه هو الذي يقف على رأسها ، والشعراء لم يكونوا فقط قسماً من أولئك البلغاء ، ولكنهم هم الذين يقفون دائماً في الصف الأول بينهم .

إن القرآن حين يتحدى العرب في بلاغتهم وفصاحتهم فإن هذا يعني ، بطريق ما ، أن الشعر أيضًا معنيٌّ بهذا التحدي ، وكذلك الشعراء .

هذه المواجهة الأولى بين «الأدبي» و«الشرعي» أو بين القرآن الكريم والشعر على الرغم مما تبدو عليه من «تصادمية» عززتها في بداية البعثة فكرة اتهام الرسول ﷺ بـ «الشاعرية» ورمي القرآن الكريم نفسه بـ «الشعر» ، كان لابد لها أن

تتحول فيما بعد - بفضل ابن عباس ومن جاء بعده ممن ساروا على نهجه - إلى مستوى من «التواشج» المستند إلى قيم علمية صحيحة ومفيدة .
لعل ذلك التحدي قد أفرغ من شحنة المواجهة منذ أن سلّم العرب ، ببلغائهم وفصحائهم ، ب «إعجاز القرآن» ، ومنذ أن أدركوا أن لا أحد من البشر يستطيع أن يأتي بسورة من مثله . فكان لابد إذن لتلك المواجهة «التصادمية» أن تنتقل إلى مستوى آخر سيكون له ما يليق به من إيجابية ، ونعني أن يكون البليغ من كلام العرب محكًا للإعجاز نفسه ، واختبارًا له ، وتأكيدًا عليه (الإقرار بالإعجاز - التفاهم - التعاون) .

إن العلماء الأقدمين قد عبروا بوضوح عن فكرة أن ادراك أسرار الإعجاز لا يتاح للإنسان إلا بمقدار ما يتقن من (الأدبي) الشعر والخطابة والكتابة (١٢٩) :
كما أشاروا ، بمعنى ما ، إلى أن هدف التحدي هو في الدرجة الأولى البلقاء والفصحاء (وفي مقدمتهم ، تلقائيا وضمنيًا ، الشعراء) يقول الباقلاني (١٣٠) : «وقد علمنا تفاوت الناس في إدراكه (أي القرآن) ومعرفة أوجه دلالاته ، لأن الأعجمي لا يعلم أنه معجز إلا بأن يعلم عجز العرب عنه ، وهو يحتاج في معرفة ذلك إلى أمور لا يحتاج إليها من كان من أهل صنعة الفصاحة (الأدبي) ، فإذا عرف عجز أهل الصنعة حل محلهم ، وجرى مجراهم في توجه الحجة إليه ، وكذلك لا يعرف المتوسط من أهل اللسان من هذا الشأن ما يعرفه العالي في هذه الصنعة» .

إن الأعجمي لا يستطيع أن يدرك بنفسه إعجاز القرآن (البلاغي) لأنه لا صلة له أصلاً باللغة التي نزل فيها الكتاب . والعربي نفسه لا يستطيع أن يدرك من ذلك شيئاً إلا بقدر ما هو عليه من حس وتذوق ومعرفة ببلاغة العرب المتمثلة - بالدرجة الأولى - في فنون كلامها (الأدبي) ، ويأتي في مقدمة ذلك الشعر . فالتوسط من أهل اللسان لا يدرك من قوة إعجاز القرآن ما يدركه

الفحل الخبير بدرجات البلاغة وأسرار البيان . وكلما ارتقى الإنسان في درجات إحاطته بأساليب العرب ارتقى بالمقابل في اكتشاف قوة الإعجاز في كلام الله سبحانه وتعالى . فشرط سبر الغور الحقيقي للإعجاز هو معرفة قيم الإبداع الصميمية في اللغة ، فلا يكفي أن يكون الإنسان عريباً كي يكتشف كل ما في القرآن من إعجاز.

إننا لنحسب أن المبدعين (والشعراء في أولهم) هم أولى الناس بالكلمة الأخيرة في هذا الشأن ، فهم إما قادرون على أن يأتوا بمثله وهذا لم يحدث ولن يحدث ، أو أنهم غير قادرين وهذا ما حدث . ثم يأتي بعد ذلك المتذوقون القادرون على قياس قيم البلاغة والإبداع . فمادام كلام العرب (الأدبي) على درجات في سلم البلاغة ، وحلاوة البيان ، فإن تفوق القرآن يجيء بقياسه على تلك الدرجات أو بمقارنته بالسائد الممتاز . وحين يعجز عن الإتيان بمثله جميع العرب ، ومنهم البلغاء ، فهذا أقصى ما يمكن أن يصل إليه التحدي من غاية ، ولكن لكي توضع اليد على تفاصيل ذلك الإعجاز وتراكيبه فلا بد من تفتيت الإبداع البشري الراقي ، من كلام العرب ، إلى عناصره الأولى ، لمقارنة مكان من القوة في كلام الله بمواطن الضعف ، أو المواطن الأقل قوة ، في كلام البشر . وبعبارة أقرب وأبسط : لإظهار مدى الإعجاز في الآيات الكريمة نحن مسوقون إلى فحصها على ضوء قواعد الكلام البليغ وقيمه ، ونحن مدفوعون إلى مقارنتها بأرقى ما عرف أهل اللغة من درجات الكلام ، أو مستويات التعبير . وهذا ما حدث بالفعل في محاولات التصنيف في البلاغة وكتب الإعجاز . فتلك التصنيفات وتلك الكتب إنما كان الدافع الأول إليها ، كما يعلن غالباً أصحابها ، تأكيد إعجاز القرآن ، ثم يجيء بعد ذلك الدافع الثاني ، وهو غرض التعقيد للبليغ من الكلام عموماً ، وقد ظل الشاهد دائماً في كل هذه المسائل هو إما من القرآن أو من كلام العرب البليغ (الأدبي ويأتي في مقدمة ذلك الشعر) ، أي من كلام الله المعجز في بلاغته أو من كلام العرب في أرقى فنونه ومثالاته .

وهكذا يلتقي الشرعي والأدبي (القرآن والشعر) مرة أخرى ولكن في ساحة غير ساحة اللغة والغريب، إنها ساحة البلاغة والبيان والإعجاز والتحدي.

وهكذا يصبح هذا اللقاء ضروريًا ومهمًا ومفيدًا، لأنه الطريق الأقرب والأمثل لإظهار الإعجاز والتأكيد عليه تأكيدًا علميًا ومنهجيًا، مدعومًا بالمثال والدليل، ومرتكزًا على المقارنة والاستنباط.

وبهذا يكون الأدبي في هذا اللقاء الجديد هو المحك الأول للإعجاز وهو الدليل عليه، تمامًا كما كان اللقاء الأول (على مستوى اللغة) محكًا لعربية القرآن وشرح غريبه.

خاتمة :

إن ابن عباس هكذا، رائدًا وصاحب مبادرة، لم يقصر الحوار، في مستوى ما، بينه، هو نفسه، والقرآن فقط، لكنه جعله يمتد بين «ما مضى» و«ما نزل» مباشرة.

إن الانتقال إلى هذا المستوى من التفكير في التواضع بين «ما مضى» و«ما نزل» له إيجابية أخرى واضحة، وهي التعزيز الدائم لامتداد القرآن إلى خارج الفضاء الديني أو التشريعي، بحيث يطال ثقافة الناس في مختلف مظاهرها ووسائلها وصورها وأشكالها. فهو «مرجعية» أولى في البلاغة، كما هو «مرجعية» أولى أيضًا في اللغة، وبالتالي فهو، على هذا النحو، لا بد أن يلتقي، ضمن الإطار المباح، مع الإنجاز البشري في مجالات اللغة والبلاغة ذاتها، فيتحوّل ذلك الالتقاء إلى تفاعل مثمر لا تقف تأثيراته عند مستوى اللغة من ناحية «معجمية»، أو من حيث هي وعاء وشكل، ولكن تذهب إلى مستواها الأبعد من حيث هي «فكر» وشفافية، وتساهم في «التعبير» وتنام في الإبداع، من داخله وفي صميمه.

إن الارتباط الوثيق بين لغة العرب وكلام الله هو، إذن، مشيئة إلهية، وكان لابد من تطوير هذا الارتباط، واستثماره الاستثمار الصحيح.

فتآخي «الشرعي» و«الأدي» عند ابن عباس وفي تجربته، هو الآخر، أصل في الثقافة العربية بل الحضارة الإسلامية برمتها.

إن ابن عباس لم يكن فقط الأكثر توفيقاً بين معاصريه في إدراك الأبعاد الحقيقية لهذا الارتباط بين اللغة العربية والقرآن، أو بين تراث العرب وكلام الله سبحانه وتعالى، لكنه كان، فوق ذلك، الأجرأ في تطويره، وتطبيقه في إنجازه العلمي.

وهكذا ظلت الثقافة العربية، منذ ابن عباس، تمشي على ساقين متوازيتين وليست واحدة: «الشرعي» و«الأدي». ولسنا ندرى كيف كان من الممكن أن يصير إليه مستقبل هذا الأخير بدون تجربة ابن عباس. وبدون خطوته الأولى، في مواجهة التجهّم الذي كان يديه «المتحرجون» إزاءها وإنها لا شك، تجربة أعطت للشعر خصوصاً قيمة كان قد أصابها بعض الاهتزاز أو الارتباك، حين ظهور الإسلام: حرجاً من دعوى التماثل بين الوحي والشعر.

أو نتيجة الإهمال الذي تعرض له الشعر نظراً لانشغال العرب عنه بالقرآن والفتوحات^(١٣١).

إن الشعر إضافة إلى كل ذلك لم يستطع، فيما يبدو، أن ينعتق من صفة «الغواية» التي التصقت بمن «يتبعه»، أو يتبع منشئيه، بمقتضى ما ورد في القرآن الكريم نفسه: «والشعراء يتبعهم الغاؤون»^(١٣٢). حتى وإن كان المقصود هنا، حسب بعض الآراء، الشعراء المشركين في مكة، إلا أن الأمر لم يكن ليخلو من نقّيس ساخن يطال الشعر كله حسب آراء أخرى.

إن الأدي، بمعنى أشمل، هو النتاج الجماعي لثقافة ماثلة، قائمة، لها «ماضٍ»، ولها «حاضر» متصل بذلك الماضى، والإسلام في واقع الأمر لم يقطع جميع صلاته بالجاهلية، فقد أبقي على العديد من مظاهرها، وقيمها التي لا

تناقضه أو تتعارض معه، ومن ذلك الموروث الأدبي وفي مقدمته الشعر، الذي ظل المرشح الوحيد القادر على أن يعكس حقيقة الوجدان العربي، وما يعتلج فيه من رؤى ومواقف وتطلعات، وما ذلك إلا لأنه ظل الشكل التعبيري الأمثل والمتسبب على كل ما سواه من ألوان التعبير الأخرى التي عرفها العرب، وهي قليلة.

وإن غاية «الإعجاز» لم تكن بحال مصادرة الآخر. كما أن أبعاد التجهم ومبرراته المرحلية لم تكن نفيًا كاملاً، أو إلغاء مطلقاً للأدبي ومحاربتة والقضاء عليه. إن من مصلحة «الإعجاز» أن لا يُصادر الشعر أو يضعف، فهو أبرز محكات الإعجاز - كما مر بنا -، وهو النموذج الأمثل للبلاغة العربية في الإنتاج البشري، كما أن موقف الإنكار ليس له إلا أن يقف عند حدود منع الخلط بين التنزيل والشعر. أو بين كلام الله المعجز وما هو دون ذلك. أو بين الـ «ما مضى» والـ «ما نزل». دفعاً لمحاولات الطعن في مسألة الوحي برمتها.

إن مشروع ابن عباس هذا، بمعنى ما، وفي نتائجه النهائية، أدى لا شك، إلى حفظ القرآن وصيانيته، فظل متدارساً مفهوماً في بلاده التي نزل بلسان أهلها وفي غير بلاده، لاسيما حين ابتعدت به الشقة عن الحجاز وقلب الجزيرة في العراق وفارس والشام وغيرها من الأمصار الإسلامية الجديدة. كما أنه، في الوقت نفسه، حفظ العربية^(١٣٣) لاسيما بعد الامتداد الكبير الذي عرفه الفتح الإسلامي، بحيث اتسعت آفاق الامبراطورية الجديدة، فاختلط العرب بغيرهم من الأعاجم، الذين أقبلوا بدورهم على الإسلام، وعلى كتابه، وعلى لغته، مما كان له حتماً إيجابيات كبيرة من حيث تعدد موارد الحضارة الفكرية، والنهضة الثقافية عند العرب، ولكن ذلك، بالمقابل، لم يخل من سلبيات كانت تنذر بأشد الأخطار، لا سيما فيما يتعلق بوضع اللغة العربية، وبمستقبلها، وما تتعرض له من انتهاكات، واختراقات أعجمية، وتبذُل.

لقد تعززت أكثر فأكثر، منذ ذاك، الحماسة للتفسير وتأويل الكتاب، وشرعت تتنامى أجيال المفسرين، أو أصحاب التفسير، الذين كان عليهم أن يقرّبوا «النص» القرآني إلى الأفهام الجديدة.

وكان لا بد أن ينبثق عن هذه الحركة أنشطة وعلوم أخرى مساعدة، تهدف إلى حفظ العربية من الأعجمية، وسلامة «الكتاب» من اللحن. فنهض جيل اللغويين والنحويين للجمع والاستقراء والتععيد.

إن من أول وأبرز الرجال الذين يقفون في أصل هذه الحركة الثقافية، في تشعباتها المختلفة، ابن عباس نفسه، ليس فقط كرائد فدّ من رواد حركة التفسير، حيث أشعل جذوة العلم الجديد، ولكن أيضًا بما طبقه هو في منهجه: من عقد اللقاء بين الشرعي والأدبي، ومن إحياء لـ «مأضى»، واهتمام به، إذ ظل هذا الأخير - فيما بعد - موضوعًا من الموضوعات الكبرى التي تأخذ بالقدر الأكبر من اهتمام الباحثين والعلماء القدماء. (١٣٤).

لقد كان لابن عباس، الفضل الأول في شق الطريق أمام اللغويين في مقام الاستفادة من الأدبي (الشعر بالذات) في بناء منهج العربية بصورة عامة وفي مجال الشرح المعجمي بصورة خاصة (١٣٥). بل «لقد صار الاستشهاد بالشعر بعد ذلك عامًا لدى كل المدارس النحوية، وعدد الشواهد الشعرية في كتب النحو أكبر من عدد الآيات القرآنية» (١٣٦).

لقد مهّد أمام هؤلاء ميدانًا واسعًا لتطوير معارفهم وأبحاثهم وها هم يتخذون من غريب ألفاظ القرآن، ولغته، وتراكيبه ميدانًا لهم، لقد حاولوا التعرف على ألوان الغريب في الألفاظ، فهي إما عربية أصيلة، أو دخيلة فارسية أو نبطية أو حبشية أو يمنية، أو رومية، أو غيرها من لغات البلدان المحيطة بجزيرة العرب، والتي أثرت في لسانهم بحكم التلاصق والتجارة وغيرها. وقد حاول جماعة علماء العرب أن يثبتوا عربية الألفاظ (١٣٧).

إننا نلمس لقاء الأدي بالشرعي، في وقت متأخر، في مصنفات البلاغة والنقد وكتب الإعجاز.

والإعجاز هو الموضوع الذي ظل الحديث عنه متواصلًا إلى أن ظهر في مؤلفات مستقلة بذاتها، لا سيما في القرنين الرابع والخامس الهجريين (١٣٨). وفي كل تلك المصنفات والكتب إن لم يكن الشاهد البلاغي من القرآن فهو من الشعر، وكأن لقاء القرآن بالشعر، هنا، يكشف - كما أوضحنا سابقاً - عن مشترك آخر مباح بينهما، أو أنه يزيح الستار عن أرضية جديدة يلتقيان فوقها، وهي «البلاغة» في صورتها المثلى المتناهية عند العرب، دون مساس بإعجازية القرآن وتفوقه الذي لا ينازع. بل لعل من الدوافع الرئيسة إلى البحث في هذه المسألة، كما مر بنا، هو تأكيد تلك الإعجازية، إلى جانب التأكيد لبلاغة عربية جديدة، تحولت إلى علم يحوس في نقولات البلاغيين، ويتنقل في نظريات أهل النقد وعلى ألسنة أصحاب الأدب.

لقد كان موضوع هؤلاء جميعًا هو القرآن. يشرحون غريبه بالشعر، والمثل، والكلام الفصيح ليقاربوا بينه وبين كلام العرب (١٣٩). وإن موضوعهم أيضًا هو الشعر، إذ أفردوا له المصنفات الخاصة به، بعد أن جمعوه، فاعتنوا به وعكفوا على دراسته (١٤٠).

وهذا المشروع برمته (منذ ابن عباس)، مهما بدت غايته الأولى على أنها لخدمة «الشرعي» / القرآن تحديدًا، إلا أنه كان له مردوده الإيجابي على قيمة «الأدي» الشعر، ومنزلته من الحضارة والتاريخ. فهذه الحركة أعادت إليه، بالتأكيد، اعتباره، ووضعت حيث يستحق بين أوليات المعرفة الضرورية. إنه مهما بدا عليه الاهتمام بـ «الأدي» أو القديم من ثانوية في الهدف، إذ قد يظهر لأول وهلة أنه لم يعتن به في بداية الأمر لذاته، إلا أن الوضع لا يخلو من إيجابيات قطعية حاسمة، كان بعضها ما ألمحنا إليه أعلاه.

إن تجربة ابن عباس، هكذا، لم تقف عند مستوى التأويل، بل تحولت في الثقافة العربية كلها، فيما بعد، إلى ملهم علمي، بل مصدر من المصادر المهمة في الإخصاب. وهذا هو البعد الآخر المهم في أبعاد تجربة ابن عباس الثرة الغنية.

إن مشروع تأخي الأدي والشرعي لم تقتصر أهميته على التفسير، ولم تتوقف تأثيراته عند مرحلة ابن عباس نفسها، بل لقد أخذ يسري، هذا كله، في شرايين الثقافة العربية إلى عصور جدد متأخرة، ولعله هو بالذات الذي أكسب تلك الثقافة قوتها وثباتها، وهو الذي منحها مذاقها الفريد وهويتها الخاصة.

فابن عباس، إذن، لا ينسب إليه الفضل في مجرد عقد اللقاء الأول بين القرآن والشعر، ومن ثم بلورة المشترك المباح بينهما (الغريب) وتطويره ولكن ينسب إليه الفضل أيضاً في أنه هو الذي، بفعله ذاك، أضاء السبيل، ومهد الطريق، أمام العلماء والباحثين، ليقطفوا، فيما بعد، ثمرات تأخي «الأدي» و«الشرعي»، ليس في مجال اللغة وغريبها فحسب، ولكن أيضاً في البلاغة والنقد والنحو والصرف وغيرها من علوم العربية الأخرى.

إن مشروع ابن عباس، في امتداداته المختلفة، قد دفع إلى تعميق الفهم الإيجابي المثمر لعلاقة القديم بالجديد. «ال» «ما مضى» بال «ما نزل». . . الوحي بالنسج الجماعي لثقافة ماثلة، متصلة، لم يكن من أهداف الإسلام القضاء على كل مظاهرها وقيمها.

وفي جملة، لقد تحولت تجربة، ابن عباس إلى محرك حقيقي وأصيل لكل التطورات التي شهدتها الثقافة العربية في معارفها المختلفة. . فالشرعي دائماً هنا. وكذلك الأدي.

هكذا يجب أن يحدد موقع ابن عباس من الثقافة العربية، وهكذا يجب أن يفهم مشروع الذي ابتدأه بين المؤيدين والمعارضين، أو بين المريدين والمناوئين، أو بين المجددين والمحافظين «الورعين».

الهوامش :

- (١) قال مسلم بن خالد الزنجي المكي ، عن نجيح عن مجاهد عن ابن عباس قال : لما كان رسول الله ﷺ في الشعب ، جاء أبي إلى رسول الله ﷺ فقال له . يا محمد ! أرى أم الفضل قد اشتملت على حمل ، فقال : لعل الله أن يقر أعينكم ، قال ، فلما ولدتني أتى أبي رسول الله ﷺ وأنا في خرقه فحنكني بريقه قال مجاهد : فلا نعلم أحداً حنكه رسول الله ﷺ بريقه غيره . والواقدي يدعي عليه الإجماع . وقال عن طريق شعبة عن ابن عباس أنه قال : ولدت قبل الهجرة بثلاث سنين ونحن بالشعب ، وتوفي رسول الله ﷺ وأنا ابن ثلاث عشرة سنة . ثم قال الواقدي : وهذا ما لا خلاف فيه بين أهل العلم . راجع ابن كثير ، البداية والنهاية ، ط ٣٤ (بيروت : مكتبة المعارف ٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م) ج ٨ ص ٢٩٥ ، وابن حجر العسقلاني ، الإصابة ، ط ١ (القاهرة ١٣٢٨) ج ٢ ، ص ٣٣٠ ود . مصطفى الحن ، عبد الله بن عباس ، ط ٣ (دمشق : دار القلم ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م) ، ص ٢٢ ، يذكر عدداً من الروايات حول تاريخ ولادة ابن عباس وهي جميعاً تدور في فلك الفترة ذاتها وهي ظهور الإسلام أو قبل الهجرة بخمس سنين أو أحياناً بثلاث .
- (٢) محمد يوسف الكاندهلوي ، حياة الصحابة ، تحقيق نايف العباس ومحمد علي دوله (دمشق : دار القلم ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م) (ج ٢ ، ص ٤٨ - ٤٩ وج ٣ ، ص ٢٥٩ ، وابن سعد ، الطبقات ، (بيروت : دار صادر د . ت) ، ج ٢ ، ص ٣٦٩ .
- (٣) الكاندهلوي ، حياة الصحابة ، ج ٣ ، ص ٢٥٩ ، وابن سعد ، الطبقات ، ج ٢ ، ص ٣٧٠ .
- (٤) الكاندهلوي ، حياة الصحابة ، ج ٣ ، ص ٢٥٩ - ٢٦٠ ، وابن سعد ، الطبقات ، ج ٢ ، ص ٣٧٠ .
- (٥) الهيثمي ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، (القاهرة : دار الريان للتراث ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م) ج ٩ ، ص ٢٨٥ ، انظر ابن الجوزي ، صفة الصفوة ، ج ١ ، ص ٣٧٩ ، وانظر أيضاً ابن حجر العسقلاني ، الإصابة ج ٤ ، ص ٣٠ والتهذيب ، (د . م دار الكتاب الإسلامي د . ت) ج ٥ ، ص ٢٧٨ ، وابن الأثير ، أسد الغابة ، ج ٣ ، ص ٢٩٤ .

- (٦) انظر سير النبلاء للذهبي، ج ٣، ص ٢٢٤.
- (٧) انظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٢٩٦.
- (٨) ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٥، ونفس المصدر ص ٣٧٠، وابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٧٩، وتجد معناه في ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج ٥، ص ٢٧٨، والذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٤٠، وابن الأثير، أسد الغابة، ج ٣، ص ١١١.
- (٩) ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٥، ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣١، فتح الباري تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز (السعودية: رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، د. ت) ج ١، ص ١٣٥. .
 لقد دعا له الرسول ﷺ في مناسبات عدة انظر البخاري Les Traditions islamiques (أبريل ١٨٦٢ - ١٩٠٨) ج ٢، ص ٦٢٢. والذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٤٠. وروي أن جبريل رآه عند النبي ﷺ فقال له: «إنه كائن حبر هذه الأمة فاستوص به خيراً» انظر السيوطي، الإتيان في علوم القرآن تحقيق محمد شريف سكر ومصطفى القصاص (بيروت: دار إحياء العلوم ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧) ج ٢، ص ٥٣٠ وتجد معناها في ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ج ٥، ص ٢٧٩ والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ١، ص ٣١٦. ويبيت ابن عباس أحياناً عند خالته ميمونة رضي الله عنها فيضع لرسول الله ﷺ مرة وضوءه، فيقول «من وضع هذا؟» فتقول ميمونة: «عبد الله!» فيقول رسول الله ﷺ «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل» انظر الطبقات الكبرى لابن سعد ج ٢، ص ٣٦٥، ابن حجر العسقلاني، الإصابة ج ٢، ص ٣٣١، وابن الجوزي، صفة الصفوة. ج ١، ص ٣٧٩ وابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٩٦ وورد بنحوه، بدون». وعلمه التأويل في كتاب «اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان» ج ٢، ص ٢١١ وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: دعا رسول الله ﷺ لعبد الله بن عباس فقال: «اللهم بارك فيه وانشر منه» ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٨٠، وجلال الدين السيوطي، الإتيان، ج ٢، ص ٥٣٠، وابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣١.
- (١٠) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج ٩، ص ٢٧٦ وانظر في هذا المعنى شمس

- الدين الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٤٠.
- (١١) البخاري، ج ١، ص ٤٥، وانظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٢٩٧ وسير النبلاء، ج ٣، ص ٢٢٥.
- (١٢) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج ٩، ص ٢٧٦.
- (١٣) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٧٩ أخرجه الترمذي وابن ماجة وورد بلفظ «اللهم علمه الحكمة» انظر في هذا الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ١، ص ٤١٥، وابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج ٧، ص ١٠٠، وابن الأثير، أسد الغابة، ج ٣، ص ١١١.
- (١٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج ١، ص ١٣٥.
- (١٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج ٧، ص ١٠٠.
- (١٦) السير، ج ٣، ص ٣٤٤ (نقله الحسن بكار، ابن عباس مؤسس علوم العربية، ط ١، جدة : مكتبة السواوي ١٤١١هـ / ١٩٩٠م).
- (١٧) قارن : ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٦، وقارن أيضًا : ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٧٩.
- (١٨) انظر ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٩، والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ١، ص ٣١٨.
- (١٩) الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٢، ص ٢٥٩، ومثل هذا في ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٠.
- (٢٠) انظر ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٣، وخير الدين الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ٩٥.
- (٢١) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٨٠ وتجده معناه في ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٥ والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ١، ص ٣١٧، وابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٢ والسيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٥٣١.
- (٢٢) ابن سعد، الطبقات، ج ١، ص ٣٧٠، وانظر في هذا المعنى، ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٨٠.
- (٢٣) المبرد، الكامل، ج ٣، ص ٣٤٤.
- (٢٤) راجع قصة عمر مع شيخ من بني هذيل في تفسير قوله تعالى : «أو يأخذهم على

تخوف في القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (القاهرة : ١٣٦٣هـ / ١٩٤٤م)
ج ١٠، ص ١١٠-١١١، أحمد أمين، فجر الاسلام، ط ١٠ (بيروت : دار الكتاب
العربي ١٩٦٩م) ص ١٩٦، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، (جدة : النادي
الأديبي ١٤٠٤هـ / ١٩٨٣م) ج ١، ص ١١.

(٢٥) انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٠، ص ١١١.

(٢٦) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٣، وانظر في هذا المعنى الزركشي،
البرهان، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت : المكتبة العصرية
١٣٩١/ ١٩٧٢م) ج ٢، ص ١٥٧.

(٢٧) الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٣، ص ٢٦١، وابن سعد، الطبقات، ج ٢،
ص ٣٧١.

(٢٨) ابن جني، المحتسب في تبين شواذ القراءات، ج ٢، ص ٣٤٢ نقله د. بكار، ابن
عباس، ص ٢١.

(٢٩) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٢، وخير الدين الزركلي، الأعلام، ط ٥
(بيروت : دار العلم للملايين ١٩٨٠) ج ٤، ص ٩٥.

(٣٠) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠١، الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٣،
ص ص ٣٦٠-٣٦١، ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٨، ابن الأثير، أسد
الغابة، تحقيق محمد إبراهيم البناء، ومحمد أحمد عاشور، وعمود عبد الوهاب فايد
(القاهرة : دار الشعب د.ت) ج ٣، ص ص ١١١-١١٢.

(٣١) خير الدين الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ٩٥.

(٣٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد. (بيروت : د.ت) ج ١، ص ١٧٤. وانظر أيضًا
ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٣ وابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨،
ص ٣٠١.

(٣٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٢، الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء،
(القاهرة : دار الريان ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م) ج ١، ص ٣٢٠، ابن حجر العسقلاني،
الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٣، وابن الجوزي، صفة الصفوة، تحقيق إبراهيم رمضان،
وسعيد اللحام (بيروت : دار الكتب العلمية ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م) ج ١،
ص ص ٣٨٢-٣٨١.

- (٣٤) ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٧.
- (٣٥) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٢٧٦، الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٣، ص ٢٥٩، وابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٨٠، ابن حجر العسقلاني، التهذيب، ج ٥، ص ٣٧٨، والإصابة، ج ٢، ص ٣٣٢، ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٢٩٥، السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٥٣٠.
- (٣٦) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٢٧٦.
- (٣٧) أي ما بلغ أحد منا عشر ما عنده.
- (٣٨) ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٦، ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٠، ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٢، والتهذيب، ج ٥، ص ٢٧٨، وفتح الباري، ج ٧، ص ١٠٠، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١، ص ١٧٤، الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٤٠، الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٣، ص ٢٥٩، ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٨٠.
- (٣٩) ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٦، الذهبي، الحفاظ، ج ١، ص ٤٠، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج ٧، ص ١٠٠.
- (٤٠) في قوله تعالى: ﴿وَلَا طَعَامَ إِلَّا مِنْ غَسَلِينَ﴾ سورة الحاقة، الآية ٣٦.
- (٤١) في قوله تعالى: ﴿وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا﴾ سورة مريم، الآية ١٣.
- (٤٢) في قوله تعالى: ﴿إِنْ إِبْرَاهِيمَ أُتَاهِ حَلِيمٌ﴾ سورة التوبة الآية ١١٤ وفي قوله تعالى: ﴿إِنْ إِبْرَاهِيمَ حَلِيمٌ أُتَاهِ مَنِيْبٌ﴾ سورة هود، الآية ٧٥.
- (٤٣) في قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾ سورة الكهف، الآية ٩.
- (٤٤) السيوطي، الزهر، تحقيق محمد جاد المولي وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية د.ت) ج ٢، ص ١٩٢، الإتقان، ج ١، ص ٣١٤، وانظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٣، السيوطي، الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ١٧٥.
- (٤٥) الهيثمي، مجمع الزوائد ج ٩، ص ٢٨٤، ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٨٣.
- (٤٦) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٨٢، وانظر في هذا المعنى الكاندهلوي،

- حياة الصحابة، ج ٣، ص ٢٦٠، ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٣، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج ٧، ص ١٠٠.
- (٤٧) د. مصطفى الحن، عبد الله بن عباس، ص ١١٠.
- (٤٨) الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٨، وانظر في هذا المعنى ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٢.
- (٤٩) ابن حجر العسقلاني، التهذيب، ج ٥، ص ٢٧٨، وفتح الباري - بلفظ آخر - ج ٧، ص ١٠٠.
- (٥٠) ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٢.
- (٥١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج ٧، ص ١٠٠.
- (٥٢) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٢٧٧، والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ١، ص ٣١٨، والسيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٥٣١، وفي البيان والتبيين للجاحظ (ج ١، ص ٨٥) أنه قيل للحسن : يا أبا سعيد، إن قومًا زعموا أنك تدم ابن العباس، قالوا : فبكي حتى اخضلت لحيته، ثم قال : إن ابن عباس كان من الإسلام بمكان، إن ابن عباس كان من القرآن بمكان الخ . . .».
- (٥٣) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج ٩، ص ٢٧٧، والحافظ الاصبهاني، حلية الأولياء، ج ١، ص ٣١٨.
- (٥٤) الطبري، التفسير، ج ١، ص ٩٠ نقله مصطفى الحن، عبد الله بن عباس، ص ١١١.
- (٥٥) الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٨.
- (٥٦) الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ١٥٧.
- (٥٧) جورجى زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، (القاهرة : دار الهلال ١٩٥٧) ج ١، ص ٢٣٧.
- (٥٨) قارن : جولد تسهر، المذاهب الاسلامية في التفسير، ص ٦٩ نقله محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ط ٣ (القاهرة : دار المعارف ١٣٧٢هـ / ١٩٥٢م) ص ٣٢.
- (٥٩) د. عبد الله سلقيني، عبد الله بن عباس، ص ١٠٧.
- (٦٠) سورة الشعراء، الآية ١٩٥.

- (٦١) سورة الزخرف، الآية ٣.
- (٦٢) سورة ابراهيم، الآية ٤.
- (٦٣) أبو عبيدة، مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين ط ١ (القاهرة : الخانجي ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٤ م).
- (٦٤) د. محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٣.
- (٦٥) أبوتراب الظاهري، شواهد القرآن، ج ٨، ص ٨. والمقصود بإعراب القرآن هنا تفسيره وفهمه.
- (٦٦) أحمد أمين، فجر الإسلام، ج ١، ص ٢٣٧.
- (٦٧) انظر السيوطي، الإتيان، ج ٢، ص ٥٦٩.
- (٦٨) انظر ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٢٢، والذهبي، تذكرة الحفاظ، ص ٤٠.
- (٦٩) الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٨، ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٢.
- (٧٠) انظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٢، الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ١، ص ٣٢٠، الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٣، ص ٢٦٠.
- (٧١) ابن عباس نفسه لا يخفي ذلك يقول : « كل القرآن أعلم إلا أربعاً، غسيلن، وحنانا، والأواه، والرقيم » انظر السيوطي، المزهري، ج ٢، ص ١٩٢، وابن كثير البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٣.
- (٧٢) يقول أحمد أمين (فجر الإسلام، ص ١٩٢) « وفوق ذلك ففي القرآن آيات كثيرة لا يكفي في تفهمها معرفة ألفاظ اللغة وأساليبها، مثل : « والعاديات ضبحا »، « والذاريات ذروا »، وما المراد بالليالي العشر في قوله تعالى : « والفجر وليال عشر » ؟ وما المراد بليلة القدر ؟ إلى كثير من أمثال ذلك » إلى أن يقول : « ليس يكفي في فهمها معرفة اللغة » ثم يقول : « الحق أن من البديهي أن الصحابة رضی الله عنهم كانوا يتفاوتون مقدرة في فهم القرآن ومعرفته معانيه ».
- (٧٣) د. محمد خير الحلواني، المفصل في تاريخ النحو، ط ١ (بيروت : مؤسسة الرسالة ١٣٩٩ هـ) ص ١٩، ٣٠.
- (٧٤) سورة النحل. الآية ١٤٧.
- (٧٥) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، (القاهرة : المطبعة الرحمانية) ص ٨٧-٨٨ وانظر

أحمد أمين، فجر الإسلام ص ١٩٦، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن ج ١، ص ١١.

(٧٦) الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩٣، والسيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٣١٤.

(٧٧) سورة الأعراف، الآية ٨٩.

(٧٨) الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩٣، السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٣١٤.

(٧٩) الخطابي، بيان إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام (القاهرة :

١٩٦٨م) ص ٣٤، الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩٥، وانظر في موضوع

الأصمعي هذا السيوطي، المزهري، ج ٢، ص ٣٢٦ وما بعدها.

(٨٠) سورة يوسف، الآية ٣٠.

(٨١) أما ابن عباس فقد بين ما يراه من معنى « شغفها حباً » لاجئاً في ذلك إلى الشعر، فقد

روى أن نافعا قال : « يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل : « قد شغفها حباً »

قال : الشغاف في القلب في النياط، يقول : قد امتلأ قلبها من حب يوسف. قال

وهل تعرف العرب ذلك ؟ قال : نعم، أما سمعت نابغة بني ذبيان وهو يقول :

وفي الصدر رجب دون ذلك داخل دخول الشغاف غيبته الأضالع

انظر د. إبراهيم السامرائي، سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس (بغداد :

مطبعة المعارف ١٩٦٨) ص ٤٢.

(٨٢) السيوطي، المزهري، ج ٢، ص ٣٢٥.

(٨٣) السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ١٤٢.

(٨٤) الشاطبي، الموافقات، ج ٣، ص ٣٤٨.

(٨٥) الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ١٦٤. وفي المصدر نفسه (ج ٢، ص ٧٤) « أن ابن

عباس قال : أنزل الله القرآن على أربعة أوجه : حلال وحرام، ووجه لا يسع أحد

جهالته، ووجه تعرفه العرب، ووجه تأويل لا يعلمه إلا الله ».

(٨٦) دائرة المعارف الإسلامية، مادة « فسر » مقال : أمين الخولي.

(٨٧) قارن : أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٨٨) ابن فارس، الصحابي، تحقيق أحمد صقر (القاهرة ١٩٧٧م) ص ٤٣.

(٨٩) ابن سعيد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٧.

(٩٠) السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٣٢٦، ومحمد فؤاد عبد الباقي، معجم غريب القرآن

- ط ٢ (القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م) ص ٢٣٥، وروى ذلك أبو عبيد في فضائله انظر أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج ١، ص ١٠.
- (٩١) السيوطي، المزهج ٢، ص ٣٠٢، الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩٣، وأبو تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج ١، ص ١٠.
- (٩٢) انظر د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس مؤسس علوم العربية، ص ١٢٦.
- (٩٣) المبرد، الكامل، تحقيق محمد أحمد الدالي، ط ١ (بيروت : مؤسسة الرسالة ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م) ج ٣ ص ١١٤٩.
- (٩٤) انظر د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ١٢٦ - ١٢٧.
- (٩٥) ابن كثير، البداية والنهاية ج ٨، ص ٣٠٢. ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٣.
- (٩٦) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت : دار الجليل، ودار الفكر د.ت) ج ١، ص ٣٣٠.
- (٩٧) انظر في هذا المعنى الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ٤٠، وانظر أيضًا ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٨٢، والعسقلاني، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٣، والكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٣، ص ٢٦٠.
- (٩٨) الجاحظ. البيان والتبيين، ج ١، ص ٨٥ وانظر كذلك المصدر نفسه ص ٣٣١.
- (٩٩) النجد (محركة) من نجد الماء إذا سال.
- (١٠٠) الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ١، ص ٣١٨.
- (١٠١) هو نافع بن الأزرق بن قيس الحروري، وكان رأس الأزارقة، وإليه نسبوا. وقد توفي سنة ٦٥ للهجرة. راجع المبرد، الكامل، ج ٢، ص ١٧٢ - ١٨١، والأصفهاني، الأغاني، ج ٦، ص ١٤٢، انظر د. إبراهيم السامرائي سؤالات نافع...، ص ٥.
- (١٠٢) د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ٦٣.
- (١٠٣) ابن الأنباري، الوقف والابتداء، ج ١، ص ٧٦ - ٩٨.
- (١٠٤) السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٣٢٦.
- (١٠٥) السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٣٢٦، وما بعدها.
- (١٠٦) المبرد، الكامل، ج ٣، ص ٢٢٢.

- (١٠٧) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج ٦، ص ٣٠٣، وج ٩، ص ٢٧٨.
- (١٠٨) يقول د. إبراهيم السامرائي، «سؤالات نافع...»، ص ٦: «وقد أثرت أن أنشر هذه المسائل لمكانها التاريخي في علم التفسير، ولأنها لم تنشر كلها (...). ومن أجل ذلك عمدت إلى نشر المسائل كلها كاملة كما وردت في الأصل المخطوط في دار الكتب المصرية ١١٦ مجاميع م (انظر فهرس الكتب العربية الموجودة في الدار لغاية سنة ١٩٢١م الجزء الثاني) ولقد اعتمدت على مصورة هذا الأصل المخطوط الموجود في خزانة المجمع العلمي العراقي وهو ضمن مجموع برقم ٩٦/م».
- (١٠٩) نشر في بغداد (مطبعة المعارف) ١٩٦٨م.
- (١١٠) د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ٦٣.
- (١١١) انظر د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ٦٣. ود. إبراهيم السامرائي، «سؤالات نافع...»، ص ٦ حيث يقول: «ومن المفيد أن أشير أن صاحب المعجم قد غير في نظام المسائل كما وردت في الأصل المخطوط وكما وردت في «الإتقان» فقد أثبت الألفاظ التي سأل عنها نافع بن الأزرق في المتن وأحال على الحاشية التي استشهد بها ولم يبق في النص صورة السؤال والجواب».
- (١١٢) طبع سنة ١٤٠٤هـ في جدة.
- (١١٣) انظر د. محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٣-٣٤.
- (١١٤) كالذي روي عن سعيد بن المسيب «أنه كان إذا سئل عن شيء من القرآن قال: أنا لا أقول في القرآن شيئاً» وقال ابن سيرين: «سألت أبا عبيدة عن شيء من القرآن، فقال: اتق الله وعليك بالسداد، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن»، وهذا الاجتهاد هو الذي سبب الاختلاف بين الصحابة والتابعين في تفسيرهم لألفاظ القرآن وآياته أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٠٠.
- (١١٥) انظر د. محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣١٥.
- (١١٦) انظر د. محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي ص ٣١-٣٢.
- (١١٧) ممن وصف ابن عباس بهذه الصفة نافع بن الأزرق مخاطباً نجدة بن عريم قائلاً: «قم بنا إلى هذا الذي يجترى على تفسير القرآن والفتيا بما لا علم له به» انظر د. إبراهيم السامرائي، «سؤالات نافع»، ص ٨، ومحمد فؤاد عبد الباقي، معجم غريب القرآن، ص ٢٣٦ أو قوله: «ما أجراك يا بن عباس» انظر الهيثمي، مجمع

الزوائد ومنبع الفوائد، ج ٩، ص ٢٧٨، وابن عمر كان يقول : « ما يعجبني جرأة ابن عباس على تفسير القرآن » ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٨٢، والسيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٥٣١.

(١١٨) سورة عبس، الآية ٣١.

(١١٩) راجع الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩٥، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج ١، ص ٨.

(١٢٠) د. إبراهيم السامرائي، سوالات نافع، ص ٨.

(١٢١) انظر د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ص ١٢٦ - ١٢٧، وانظر د. عبد الله محمد سلقيني حيث يسميهم « المتورعين ».

(١٢٢) انظر د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ص ١٢٦ - ١٢٧.

(١٢٣) انظر النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان ج ١، ص ص ١ - ٦ (نقله سلقيني ١٠٦، ١٠٧).

(١٢٤) ابن الأنباري، الوقف والابتداء، تحقيق د. محيي الدين رمضان (دمشق : ١٣٩١) ج ١، ص ص ٩٩ - ١٠٠، وانظر أيضًا د. عبد الله محمد سلقيني، عبد الله بن عباس، ص ص ١٠٦ - ١٠٧.

(١٢٥) انظر الزركشي، البرهان، ج ١، ص ص ٢٩٣ - ٢٩٤، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج ١، ص ١٠.

(١٢٦) انظر د. عبد الله محمد سلقيني، عبد الله بن عباس، ص ص ١٠٦ - ١٠٧.

(١٢٧) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ٣، ص ٣٨٢، السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٥٣١.

(١٢٨) انظر الزركشي، البرهان، ج ١، ص ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

(١٢٩) انظر د. عبد الكريم محمد الحسن بكار، ابن عباس، ص ٥٧ وانظر أيضًا أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٠٠.

(١٣٠) الباقلائي، إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، ص ٣٤.

(١٣١) انظر ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة :

مطبعة المدني ١٩٧٤)، ج ١، ص ٢٥، وابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار (بيروت : دار الكتاب العربي د.ت) ج ١، ص ٣٨٦.

(١٣٢) سورة الشعراء، الآية ٢٢٤ .

(١٣٣) محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٣ .

(١٣٤) راجع Encyclopidie de L'islam مادة (ابن عباس) مقال : ك . فيكسيا فاجلياري .

(١٣٥) قارن : د . عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ١٢٧ .

(١٣٦) د . عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ١٢٧ .

(١٣٧) انظر في هذا الزركشي، البرهان، ج ١، ص ص ٢٨٧-٢٨٨ فقد قال ابو عبيدة فيما

حكاه ابن فارس : « إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم فيه غير العربية

فقد أعظم القول، ومن زعم أن كذا بالنبطية فقد أكبر القول، قال : ومعناه أتى

بأمر عظيم، وذلك أن القرآن لو كان فيه من غير لغة العرب شيء لتوهم متوهم أن

العرب إنما عجزت عن الإتيان بمثله لأنه أتى بلغات لا يعرفونها وفي ذلك ما فيه» .

(١٣٨) راجع محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ص ٢٢٩-٢٦٦ .

(١٣٩) د . محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٦ .

(١٤٠) راجع محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ص ١٥١-٣٢٥ .

الدعوة الإسلامية

والتحديات الحالية

في غربي أفريقية

د. عبد الله عبد الرازق إبراهيم

منذ إشراق الدعوة الإسلامية



في شبه الجزيرة العربية وهي تتعرض لهجمات عنيفة ومتلاحقة، لم تترك للدعوة فرصة إلا ووقفت أمامها، لكن هذه القوى سواء من عرب الجزيرة أم من الفرس أم البيزنطيين أم المغول أم الصليبيين أم حتى الأسبان والبرتغال لم تستطع أن تنال من هذه الدعوة التي انطلقت مواكبها، ورفرفت أعلامها على هذه المساحات الشاسعة من العالم الإسلامي، وأثبت المسلمون أنهم رواد حضارة، وأنهم مستعدون للتحدي والمواجهة

وكان غربي إفريقية من المجالات التي ظهر فيها هذا التحدي بشك سافر، ووجدت فيه الدعوة عقبات كبيرة، لكن الإسلام استطاع أن يصمد أمام هذه التحديات، واستجابت له القوى المحلية، ودخل الناس أفواجا في الدين وتأسست دول إسلامية لا تزال تنعم بالإسلام وحضارته، وصار الإسلام يمثل العصر الذهبي لإفريقية.

وسوف نحاول في هذا البحث دراسة التحديات التي واجهت الدعوة حتى ظهور الحركة الإصلاحية الكبرى في القرن التاسع عشر وأثر هذا التحدي على مستقبل المنطقة.

لقد شهدت منطقة غربي إفريقية عبر قرون خلت استجابة قوية للدعوة الإسلامية التي استطاعت أن تؤسس ممالك إسلامية وتقيم حضارات زاهرة لا تزال تقوم بدورها في نشر الإسلام حتى يومنا هذا.

وبنفس القدر الذي صارت فيه الاستجابة القوية كان التحدي واضحا، ووجد المصلحون أنهم أمام عقبات كثيرة كان لابد من تذليلها قبل بسط لواء الإسلام على ربوع هذه الجهات.

والمقصود بغربي إفريقية في دراستنا هذه تلك المنطقة الممتدة بين خطي عرض ٩° و ١٧° شمالا والتي تقدر مساحتها بحوالي ٤, ٢ مليون ميل مربع، والتي تعد جزءا من السودان الغربي الذي يمتد في القارة الأفريقية من ساحل السنغال غربا حتى حدود نيجيريا وبحيرة تشاد شرقا وأطلق العرب على هذا الإقليم بلاد السودان على عكس بلاد البيضان التي تعني شمالي إفريقية. وحمل هذا الإقليم مشعل الحضارة واحتضن الدعوة الإسلامية، وسهل انتقال الجماعات سواء من التجار أو الدعاة كما يسر على شعوب المنطقة بناء دول إسلامية أسهمت بقدر كبير في ترسيخ أسس العقيدة بين بدو الصحراء^(١).

وسوف نحاول من خلال هذا العرض دراسة هذه الدعوة الإسلامية التي تركت بصماتها في مجتمعات غربي القارة، ولا تزال آثارها باقية حتى اليوم، ونقطة انطلاقنا ما هي إلا جهد متصل، سده التحليل، ولحمته الوصف، بغية إبراز خصائص هذه الدعوة المتميزة، وتحديد ما أسدته من خدمات للتراث الإنساني عبر قرون طويلة، ولا تزال بصماتها ماثلة للعيان في كثير من أرجاء المعمورة. ومن خلال بعض المحاور الرئيسة يمكن أن نصل إلى بناء منهجي، وتصور معرفي يحاول فهم هذا الجهاد الإسلامي في غربي القارة، والتحديات التي واجهته في كل مراحلها وحتى يومنا هذا، وتتمثل هذه المحاور فيما يلي:

أولاً: كيف انتقلت الدعوة الإسلامية إلى غرب أفريقيا والتحديات التي واجهتها.

ثانياً: الممالك الإسلامية ودورها في نشر الدعوة الإسلامية.

ثالثاً: جهود المصلح عثمان بن فودي في نشر الدعوة والتحديات المحلية.

رابعاً: الآثار التي خلفتها هذه الدعوة في غرب القارة.

أولاً: بادئ ذي بدء نقول: إن قصة انتشار الدعوة الإسلامية في غرب القارة ما هي إلا جزء من قصة الحضارة الإسلامية في كل مكان وصلت إليه حيث خضعت لنفس الظروف، وتعرضت للمؤثرات الموجودة في المنطقة، وواجهت مشكلة الالتقاء الثقافي مع هذه الحضارات المحلية السائدة، مثل الحضارة الإغريقية أو التقاليد المغربية، إضافة إلى بعض التقاليد والعادات الموروثة، وكان على الدعوة الإسلامية أن تواجه كل هذه الثقافات، وأن تصمد أمام هذه التحديات، وأن تتصارع مع هذه الأيديولوجيات وأن تتسرب بينها، وأن تدخل في عمليات من التحدي والاستجابة، ثم تنتقل تدريجياً من طور الاحتكاك إلى التفاعل معها حتى تصل إلى مرحلة الاندماج الكامل وأخيراً السيادة والسيطرة. وظهور الثقافة الإسلامية الجديدة بعد أن تمثلت كل هذه الأفكار المحلية^(٢).

ولكن كيف انتقلت الدعوة الإسلامية إلى هذا الجزء من العالم الإسلامي؟
كيف استطاعت أن تجد لها موضع قدم بين الأقوام الزنجية وبين الحضارات
الأفريقية داخل السافانا الأفريقية؟

لقد شقت الدعوة الإسلامية طريقها إلى غرب القارة الأفريقية عبر عدة
مسالك أهمها - على وجه الإطلاق - الطريق الساحلي عبر شمال أفريقيا حتى
بلاد السنغال ثم الانطلاق منه نحو قلب القارة من الغرب . والطريق الآخر
مراكب التجارة بين الشمال والجنوب عبر محطات تجارية راسخة ومزدهرة حيث
نجح التجار والدعاة في أن يحملوا هذه الدعوة في رحلتهم وتجوأهم هنا وهناك .

وكان هذا الطريق التجاري هو الذي حمل قبائل البربر، وقبائل بني هلال
وبني سليم إلى هذه الأصقاع، وساعد هذا على تشكيل أطر ومجتمعات جديدة
نقلت الدعوة سلمياً إلى عمق القارة، ولم تلجأ هذه الجماعات المهاجرة إلى
استخدام العنف إلا دفاعاً عن أتباعها، ولتثبيت مبادئ الدعوة، ولا إكراه في
الدين^(٣).

كانت الدعوة الإسلامية قد ازدادت مكانة ووجدت حماسة من خلال جهود
المجاهد عقبة بن نافع الذي حمل قبائل الطوارق على الدخول في الدين
الإسلامي، واستطاع القضاء على المقاومة المغربية، ولما فرّت القبائل أمامه
تعقبها حتى حدود تلمسان وتدفق بقواته في المغرب الأقصى حتى وصل إلى
طنجة، وواصل تقدمه حتى مدينة أغمات حاملاً لواء الدعوة الإسلامية إلى هذه
الأقوام، وظل يواصل المسيرة ويعد الجيوش حتى وصل إلى مدينة نول على
ساحل المحيط الأطلسي، وأسس مسجداً في مدينة ماسة^(٤).

كان هذا الزحف الإسلامي الكبير قد أدخل الدعوة الإسلامية إلى بلاد
السودان الغربي، والممالك الوثنية هناك، لكن شاء الله أن يموت عقبة بن نافع

أثناء صراعه مع جماعات البربر، وباستشهاده أصيبت الدعوة بنكسة مؤقّطة، وكادت جهود المسلمين أن تتلاشى في هذه الجهات^(٥).

وبعد أن استقامت الأحوال لبني أمية، عادت الفتوحات من جديد، وجاء موسى بن نصير حاملاً لواء الإسلام، وانحدر إلى منطقة السوس، واستمرت الدعوة بين المذّ والجزر طوال العصر الأموي لكن توغلها الحقيقي جاء على أيدي الطوارق الذين دخلوا في الإسلام في القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري) واستطاعت هذه القبائل أن تشكل حلفاً بزعامة قبيلة لتونة من أجل التوسع جنوباً ونقل الدعوة إلى قلب مملكة غانة الوثنية^(٦).

لكن فشلت قبيلة لتونة في تحقيق هدف المسلمين في الدخول إلى قلب غانة، بل وأصابها الضعف والهوان، وتركت راية الجهاد إلى قبيلة أخرى هي جدالة وزعيمها يحيى بن إبراهيم الذي أدرك بثاقب نظره وخبرته الطويلة في هذه المناطق أن أمر الدعوة لن يتحقق إلا بتوحيد القبائل خلف قيادة مسلمة وتحت زعامة فقيه مثقف يُعَلِّمُ الناس أمور دينهم ويجمعهم على حب الجهاد والتضحية، ووقع اختياره على الشيخ عبد الله بن يسن الذي كان على دراية بالصحراء، ووصل في عام ١٠٤٠م إلى خيام جدالة ليبدأ مهمته في نشر الدعوة^(٧).

هاجر الشيخ عبد الله بن يسن جنوباً إلى ديار الملمثين، وأخذ يدعو الناس إلى التمسك بالدين الحنيف، واستقر في جزيرة نائية في مصب نهر السنغال وعاش حياة الزهد والمرابطة وأطلق على أتباعه لقب المرابطين، وشكل هذا الرجل جيلاً جديداً من المتحمسين للدعوة، كما أحدث وعياً قوياً بين أتباعه وكون جماعة فدائية هدفها القضاء على البدع والأهواء الدنيوية^(٨).

وزاد أتباعه، وكثر الناس من حوله وتصدى لمسؤولية نقل الدعوة إلى أكبر

منطقة وثنية في مملكة غانة ، ولما أنس في رجاله كل الخير، وأيقن أنه قد وصل إلى مرحلة إعلان الجهاد، خرج من رباطه معلنا كلمة التوحيد، ونشر الدعوة الإسلامية، وصار رباطه في مصب السنغال بمثابة الشرنقة التي تكونت حولها خلايا المجتمع الإسلامي في غربي أفريقيا^(٩).

استطاعت قوات الجهاد أن تدخل مملكة غانة الوثنية، وأن تسقط نظام الحكم بها تحت ضربات رجال المرابطين بعد خمس عشرة سنة من الكفاح والنضال (١٠٦١م - ١٠٧٦م)، وبسقوط غانة انفتح الطريق أمام الدعوة الإسلامية، وانساب المسلمون في غربي القارة، ودخلت جماعات كثيرة في دين الله أفواجا، وحقق المرابطون أمل المسلمين في دحر معاقل الوثنية والمشركين^(١٠).

وأسلم شعب التوكولور، وأشرق نور الإسلام على ربوع غربي أفريقيا، وبدأت المراكز الحضارية تظهر على خريطة المنطقة، فنشأت مدن تمبكت، وجنى، وجاو، وصارت هذه المراكز ركائز الدعوة الإسلامية في غرب القارة، وصار الإسلام يمثل العصر الذهبي لأفريقيا السوداء، حيث أعطاهما الدين حضارة قومية إسلامية، وقامت حكومات ونظم إدارية متقدمة، وصار الإسلام قوة دافعة، وطاقة محركة خطت بالحياة الإنسانية في غربي القارة تلك الخطوات عبر مساحة واسعة من التحديات، واستطاع المسلمون مواجهة التحديات المحلية، ودخلوا معها في معارك طاحنة انتهت بانتصار الإسلام والدعوة للتوحيد، ونبذ الشرك، كما أسهمت هذه الجهود في بناء حضارة راسخة تمثلت في قيام دولة مالي الإسلامية ثم دولة صنغى^(١١).

ثانياً: الممالك الإسلامية ودورها في نشر الإسلام:

لقد نجح المسلمون في تأسيس دولة إسلامية على أنقاض مملكة غانة، وفي عام ١٢٣٥م استطاع شعب الماندنغو بقيادة زعيمهم سنديانا أن يضع أسس

هذه الدولة الإسلامية الفتية وأن يقيم إطاراً إسلامياً قوياً، وأن يدافع عن الإسلام والمسلمين، وتمكن خلفاؤه من مواصلة الجهاد، وتوطيد العلاقات مع العالم الإسلامي في المشرق وخصوصاً في مصر والحجاز، ورحل تجار مالي إلى المشرق الإسلامي، بل واستقرت طوائف منهم في مصر ونقلوا التجارة، وحملوا العلوم من هذه الجهات، وتجددت الدولة الإسلامية، واتسعت رقعتها وقامت بدور بناء في المذ الإسلامي في غربي القارة^(١٢).

لكن الدولة الإسلامية انتابها الضعف، وحلت بها النكبات وتركت أمر الجهاد لدولة أخرى هي صنغى التي اتخذت مركزاً لها في مدينة جاو في منتصف القرن الخامس عشر واستطاع سني علي أن يواصل نشر الدعوة، وأن يدخل مدينة تمبكت حاضرة الثقافة الإسلامية منذ عهد المرابطين، وقامت الدولة الجديدة بنشر الدعوة الإسلامية وازدهر الإسلام من جديد بفضل جهود حكام صنغى الذين أخلصوا للدعوة ودخل خلق كثير في دين الله أفواجا.

استمر هذا التواصل الفكري والاتصال الحضاري بل والتلاقح الفكري بين غربي أفريقيا وشمالها مع المشرق الإسلامي من خلال رحلات الحج المشهورة، ومن خلال تبادل العلماء والمفكرين، وعاش المسلمون في كنف دولة إسلامية ترعى شريعة الله، وتطبق أسس الدعوة الإسلامية^(١٣).

وظل الحال على هذا المنوال حتى واجهت هذه الدولة تحدياً من نوع غريب حيث جاءها التحدي على أيدي المغاربة المسلمين، كان التحدي من المغرب وهو نفس الإقليم الذي حمل الحضارة الإسلامية إلى غربي أفريقيا، جاء التحدي في شكل حملة مغربية أرسلها المنصور السعدي سلطان المغرب إلى دولة صنغى وكان يقودها جودار باشا الأسباني، واستطاعت هذه الحملة المؤلفة من أربعة آلاف مقاتل أن تدخل مدينة تمبكت في عام ١٥٩١م، وقضى المغاربة على دولة

صنغى التي كانت توحد بين أقاليم السودان ، وتبسط عليه لواء الأمن والأمان .
كان هذا الغزو ، وما أعقبه من احتلال ودمار بداية القضاء على دولة إسلامية
زاهرة حيث حلت الفوضى والخراب ليس في النواحي الاقتصادية فحسب ، بل
تعداه إلى كافة مرافق الحياة وصار هذا الغزو لا يقل وحشية وأثرا عن الغزو
المغولي لبغداد في عام ١٢٥٨ م^(١٣) .

لقد عطل هذا الغزو مسيرة الحضارة الإسلامية وأدى إلى عزل السودان
الغربي ، فانهارت اقتصادياته وتشرذ علماءؤه ، وحبس منهم من حبس ، وفرّ من
استطاع الفرار إلى المشرق العربي أو إلى الشمال الأفريقي وصادر المغاربة أموال
العلماء وحبسوهم أو قتلوهم ، و عاثوا في الأرض فسادا ، وبدأت غارات الطوارق
على هذه المراكز الحضارية ، وانقسمت الدولة الإسلامية في غربي القارة إلى عدد
من القبائل المتنافرة والمتناحرة ، والتي اتخذت من السلب والنهب والسطو
أسلوبا للحياة وسط هذه الفوضى الشاملة^(١٤) .

عاد السكان إلى الديانات المحلية ، وعادت الوثنية تنشب أظفارها من جديد
في هذا المجتمع الإسلامي المتهالك ، وصار الإسلام غريبا بين هذه الشعوب
وتسربت البدع والخرافات وقد تدهورت أحوال الدعوة وكانت الفترة من الغزو
المراكشي وحتى أوائل القرن التاسع عشر من أكبر التحديات للدعوة وللمسلمين
عامة^(١٥) .

لكن الدعوة صمدت لهذا التحدي ، وكانت الصخرة الصلدة التي واجهت
هذه الموجة العاتية ، وامتصتها ، وخرجت منها أشد قوة وثباتا في مطلع القرن
التاسع عشر عندما أعلن أحد رجال الدين في شمال نيجيريا حركة الإصلاح
الكبرى لإخاد البدع وإحياء السنة المحمدية .

فمن هو هذا الزعيم المسلم ؟ وما هي الظروف التي دعت إلى إعلان حركته

الجهادية؟ وما هي الآثار التي أفرزتها هذه الدعوة الإصلاحية؟

ثالثاً : الشيخ عثمان وجهوده في نشر الإسلام في غربي القارة :

يُعدُّ الشيخ عثمان بن فودي من أكبر دعاة الإصلاح في غربي أفريقيا في القرن التاسع عشر، وقد بدأ دعوته الإصلاحية في إمارة جويزر إحدى إمارات الهوسا - تلك الإمارات التي دخلها الإسلام في القرن الرابع عشر لكنها ظلت على وثنياتها حيث مارس الحكام الوثنيون مراكز السلطة والنفوذ، وصار الصراع شيئاً مألوفاً وعادياً في هذه المنطقة، وأصبحت مناطق غربي أفريقيا بعد الغزو المراكشي عام ١٥٩١م تعيش في حالة من الفوضى والتفكك واستمرت على هذه الحال حتى أوائل القرن التاسع الهجري وتشابهت إلى حد كبير مع أحوال المشرق العربي وكأن الأحداث قد اصطلحت على أن تجعل العالم الإسلامي كله في هذه الفترة نهبا للفوضى والعنف والانقسام^(١٦).

فلقد أصاب العثمانيون في المشرق العربي الضعف وطمع فيهم الطامعون من الأوروبيين وتعرض العالم الإسلامي لموجة جديدة من الاستعمار الغربي الذي يتربص بالمسلمين في كل مكان ويستعد لاقتطاع ما طاب له من أرضه، ولم يسلم غربي أفريقيا باعتباره جزءاً من العالم الإسلامي - من هذه الآثار المدمرة التي أحدثتها تلك الموجات الصليبية المتلاحقة، ولم تعد أحواله في أدق تفاصيلها تختلف عما يدور في المشرق الإسلامي ككل^(١٧).

وجد المسلمون أنه لا بد من انتفاضة تخلص الدين من هذه الأخطار، وتخرج المسلمين من رقدتهم، وتوقظ فيهم وعياً بهذه التهديدات حتى يستجمعوا قواهم، ويردوا هذه الموجة العاتية .

وقد انقسم المصلحون إلى فريقين : أحدهما أحس بما في الثقافة الغربية من خير قد يفيد جمهور المسلمين فسعوا إلى الإصلاح، وتقريب الهوة بين الثقافة

الإسلامية والحضارة الغربية، وصار هؤلاء المجذّون يسعون إلى تحرير الإسلام من جموده والقضاء على القيود التي فرضها الفقهاء على المعرفة، وظهر هذا في حركات تجديد محمد عبده في مصر، ومحمد إقبال في الهند، وخير الدين في تونس وابن باديس في الجزائر.

أما الفريق الآخر فقد وجد أنه لا منجاة من الضعف والتخاذل الذي شاع في الحياة الإسلامية في ظل الخلافة العثمانية إلا بالعودة إلى السلف الصالح أي دعوة إلى ماضي الإسلام المجيد، ورأى المصلحون أنه لا بد من تجديد طاقات المسلمين لإنقاذ العالم الإسلامي من هذا الخلل، وأنه لا بد من خطوة فكرية تحرر الدين من كل هذه الأخطار الجامة، وتبعث في النفس روحاً جديدة تعيد للمسلمين أمجادهم، وتضع حداً لهذه الحملات التي تتحدى الإسلام منذ بدء الدعوة الإسلامية في القرن السابع الميلادي، وظهرت أفكار الشيخ محمد بن عبد الوهاب في شبه الجزيرة العربية والتي تدعو للعودة إلى السلف الصالح وإلى الكتاب والسنة، فكانت حركات إصلاحية مثل حركة ابن تيمية وغيرها من حركات الإصلاح كالسنوسية في ليبيا والمهدية في السودان، وحركة عثمان بن فودي في بلاد الهوسا بنيجيريا^(١٨).

وإذا كان المصلحون في المشرق العربي قد حاولوا العودة إلى ماضي الإسلام وحضارته لمواجهة هذه الموجة الاستعمارية القادمة من الغرب، فإن حركات الإصلاح في غربي أفريقيا اتخذت شكلاً جديداً، حاولت من خلاله البحث عن الوسائل التي تعود بالإسلام إلى نقائه، وتعديل مساره ليسير الآراء الوافدة في الوقت الذي تسعى فيه هذه الحركات إلى ترسيخ مبادئ الإسلام لمواجهة الشرك والإلحاد، والبعد عن الإسلام الصحيح.

ومن هذا المنطلق صارت حركة عثمان بن فودي وخلفائه في لحمتها وسداها

دعوة لمواجهة الشرك والتصدي للغزو الاستعماري الذي يستهدف في المقام الأول حضارة الإسلام والمسلمين^(١٩).

ظهر الشيخ عثمان في إمارة جوبير إحدى إمارات الهوسا في بيت علم وثقافة، تربى تربية إسلامية خالصة على أيدي عدد كبير من العلماء والفقهاء، وفتح ذهنه على أحوال هذا المجتمع فشاهد البدع والخرافات التي لا تمت للدين بصلة، طاف مناطق غربي القارة ساعياً للعلم والدراسة، ولما اكتملت مداركه انتقل إلى مرحلة نشر الدعوة الإسلامية، وقام بالوعظ والإرشاد، واتصل بالحكام في هذه الإمارات على أمل أن يقيم تحالفا معهم لنشر الدعوة. واتجه إلى أمير جوبير، وبيّن له الحق والباطل، وشرح أسس الدعوة الإسلامية الصحيحة، وطلب منه العون لإحياء الدين، وإقامة العدل، واستجاب له هذا الحاكم ويدعى باوا، وعهد إليه بالفتوى والإرشاد، وأخذ الشيخ ينشر الدين ويشرح آراءه الإصلاحية، وبدأ يحاور العلماء وينظر الفقهاء، ويرد عليهم بالحجة والبرهان الساطع^(٢٠).

وكان الشيخ مولعاً بالعلم والعمل معا حتى لقب بذي النورين - العلم والعمل - وظل هذا الولع يلزمه طوال حياته، بل صار الشيخ متجع الرواد، ورافع لواء العلم والدين، فأحيا السنة وأمات البدعة، وقد وجد فيه العلماء خطراً عليهم، فأكل الحقد قلوبهم، وحاولوا الوقيعة بينه وبين الحاكم على أساس أن الشيخ يسعى لبناء مجتمع إسلامي^(٢١).

وعندما توفي هذا الحاكم كانت نواة المجتمع الإسلامي تبلورت، ولما خلفه ابنه نافاتا أذهلته هذه الحركة الإصلاحية، كما انزعج لتلك الأعداد التي تدخل تباعاً في الدين الإسلامي، ولم يستطع أن يخفي حقه على الشيخ وأتباعه وأصدر في لحظة غضبه مرسوماً يطالب الشيخ بأمور معقدة، هدفها عرقلة الدعوة

الإسلامية والقضاء على جهود الشيخ لنشر الإسلام وجاء في مرسومه ثلاثة أمور غاية في الغرابة وهي :

أولها : ألا يعظ أحد إلا الشيخ نفسه .

وثانيها : ألا يدخل الإسلام إلا من ورثه عن أجداده .

وثالثها : ألا يلبس أحد العمامة ولا تضرب امرأة بخمارها على جبينها بعد هذا المرسوم (٢٢) .

كان هذا المرسوم دعوة إلى السفور وخلع الحجاب والحد من نشاط الدعوة الإسلامية ، كما كان تحدياً للإسلام والمسلمين الذين يزدادون مع الأيام ، وكان من الممكن أن يعترض الشيخ على هذه الأوامر ، لكنه أدرك أن الطريق طويل ، وأن الدعوة في حاجة إلى التماسك والمؤازرة ، فقبل المرسوم ، وهو يعلم علم اليقين أن الدائرة سوف تحل على المشركين ، وأن دعوته لرفع راية الإسلام ستنتصر على هؤلاء الوثنيين (٢٣) .

وشاء الله أن يرحل هذا الحاكم قبل أن يشهد آثار مرسومه الجائر ، وتولى ابنه يونفا وهو تلميذ الشيخ عثمان وأحد الذين درسوا على يديه ، ولذا أحس الشيخ بأمان واستبشر الخير على أيدي تلميذه الذي ألغى مرسوم والده ، وسمح للشيخ بمواصلة نشاطه في الوعظ والإرشاد ، ونشر الدعوة الإسلامية .

عاد رجال الشيخ يمارسون نشاطهم ، وازداد الإقبال على دروس الشيخ ومجالسه ، وأخذ ينشر الدعوة في إمارات أخرى مثل زمفرا وكيب ، ومع ازدياد الأعوان ، بدأ الحق قد يتسرب إلى يونفا الذي أحس بخطورة الشيخ على ملكه وسلطانه فانقلب رأساً على عقب ، وبدأ يضطهد المسلمين بل ويهاجم القرى المسلمة في شهر الصيام ، وقتل الناس وهم نيام ، وأخذ يقبض على زعماء

المسلمين، واضطر بعضهم إلى الهروب إلى معسكر الشيخ خصوصاً أحد الأتباع المخلصين ويدعى عبد السلام، والذي كان يونفا يسعى للقبض عليه، والتتكيل به^(٢٤).

طلب يونفا من الشيخ عثمان تسليم عبد السلام، لكن الشيخ رفض، وازداد حنق يونفا فأمر الشيخ بترك الجماعة والعيش في المنفى بعيداً عن أعوانه، وبالطبع رفض الشيخ وفضل الرحيل بكل جماعته إلى مكان يدعى جودو حيث تألفت قلوب هذه الجماعة على غير أرحام، بل كان لحمه العلم ورابطة الدعوة نسبا يربطهم، ولم يكن عامل الوطنية أو القومية هو الرباط بل كانوا من مختلف بلاد الهوسا هدفهم نشر الإسلام والهجرة في أرض الله الواسعة.

ردّ يونفا على هذا التصرف حيث طلب القبض على الشيخ وأعوانه، وحرق قرى المسلمين، والقضاء على هذه الجماعات الخارجة عن إرادته. وفعلوا أخذ أمراء الهوسا يتعقبونه حيثما ذهب، يقطعون الطرق الموصلة إليه، وينهبون أمواله، ويتهاون لحربه، وكان على أتباع الشيخ البحث عن عمل يواجهون به هذا الخطر الذي يتوعددهم وتلك الحرب لاستئصال شأفتهم.

لم يجد أتباع الشيخ بدءاً من مبايعته على الجهاد، وطاعة الله ورسوله، وحمل الشيخ لقب أمير المؤمنين، وأصدر وثيقة أهل السودان باعتبارها إعلاناً رسمياً للجهاد في سبيل الله، واحتوت على سبعة وعشرين بنداً تدور كلها حول وجوب الجهاد، ومحاربة الكفار، وقتال البغاة، ومن ثم انتقل الجهاد من مرحلة الدعوة السلمية إلى الحرب السافرة.

وكان على الشيخ التصدي لهذا التحدي الذي استهدف القضاء على الدعوة الإصلاحية وصارت الحرب هي الفيصل الوحيد في هذا المضمار.

وبدأت الحرب بين الطرفين، وشن أمير جويير هجوماً على القرى الإسلامية

وتجلت شجاعة زعماء الجهاد في أكبر تحديات تواجه المسلمين في هذه الفترة من كفاحهم من أجل نشر الدعوة الإسلامية^(٢٥).

وفي أول لقاء بين الطرفين وعلى ضفاف بحيرة تابكين كوتوا أطبق المسلمون - رغم قلة عددهم - على قوى المشركين وحققوا أولى انتصاراتهم، وتوالت الانتصارات، وصارت الحرب سجالات بين الطرفين ابتداء من عام ١٨٠٤ م وحتى عام ١٨٠٨ م وهو العام الذي دخلت أفواج المجاهدين إلى عاصمة الإمارة وتدعى الكالاوا، وقتلت يونفا وأعوانه، وسقطت الإمارات الواحدة تلو الأخرى في أيدي المجاهدين، وأعطى الشيخ لأعوانه أعلاما لإعلان الجهاد في مختلف مناطق بلاد الهوسا، وذانت له كل المنطقة، وتشكلت لأول مرة أكبر دولة إسلامية في غربي أفريقيا حتى بلغت مساحتها حوالي ١٨٠,٠٠٠ ميل مربع، ويقتننها عشرة ملايين نسمة^(٢٦).

ونجح الجهاد، وتم القضاء على الوثنيين وأصبحت في حكم المسلمين، وبدأ الشيخ يرسي دعائم الدولة الإسلامية الفتية، وصارت معارك الشيخ عثمان لنشر الدعوة الإسلامية أم المعارك الإسلامية حيث صارت هذه الدعوة نموذجا لغيرها من حركات الإصلاح والتجديد في مناطق كثيرة من غربي القارة، وحيث جاء قواد مسلمون يستلهمون من حركة الشيخ عثمان العون والمدد، وقاموا بحركات مماثلة، وصار القرن التاسع عشر في غربي القارة هو قرن التحدي والصراع ضد قوى الوثنيين، وقوى التكالب الأوروبي على أفريقيا، ومجددنا تاريخ المنطقة عن زعماء الجهاد أمثال الحاج عمر الفوتي التكروري في السنغال، والشيخ أحمد ولوبو في ماسينا، وساموري توري في غينيا وغيرهم من زعماء الجهاد الذين وقفوا بحزم ضد القوى الوثنية، وقوى الصراع الأوروبي^(٢٧).

وباختصار كانت الدعوة تجربة رائعة وقدوة حسنة اقتفى آثارها كثير من

حركات الإصلاح والدعوة إلى الإسلام الصحيح .

رابعًا : آثار الجهاد الإسلامي :

لقد واجه المسلمون هذه التحديات وكانت مؤلفات الشيخ عثمان بن فودي وغيره من الزعماء قد أسهمت في نشر اللغة العربية ، وجعلها ينبوعًا للثقافة والفكر ، وصارت مناهج التعليم في معظم مناطق غرب القارة تهتم بشكل كبير بتحفيظ القرآن الكريم وتفسيره باللغة العربية ، كما أسهمت المؤلفات في شرح كل المسائل الشرعية بشكل مبسط (٢٨) .

ظهرت الخلافة الإسلامية في هذا الجزء من أفريقيا ، وحمل زعماء المسلمين لقب أمير المؤمنين ، وصارت الشريعة الغراء منهاج الحياة في هذه الأجزاء ، وواصل خلفاء عثمان مسيرة الجهاد لنشر الدين الإسلامي ، وتكوّن مجتمع كامل ومتكامل ، وانتشر لواء الأمن والسكينة في ربوع هذه المنطقة بعد أن كان منطق السيف والحرب هو السائد في هذه الجهات ، وتعد نعمة السلام والأمان من أهم آثار هذه الحركة الإصلاحية التي قضت على شبح الوثنية الذي ظل ينجيم على هذه المنطقة عدة قرون ، وبددت هذه الدعوة الإصلاحية الظلام وحل نور الإسلام في غابات وشواطئ الأطلسي . ويكفي هذه الحركة الإصلاحية فخراً أنها حولت منطقة جهادها إلى أكبر بؤرة للتجمع الإسلامي في أفريقيا الغربية بخاصة ، والقارة كلها بشكل عام حيث وصل عدد المسلمين في نيجيريا وحدها أكثر من ثمانين مليوناً من المسلمين ، ناهيك عن أن مناطق الجهاد الأخرى التي قبلت التحدي وأعلنت الجهاد قد جعلت من دولها مراكز إسلامية هامة حيث بلغ عدد المسلمين مثلاً في السنغال أكثر من ٩٥٪ وفي الصومال ١٠٠٪ والنيجر ٩١٪ وجامبيا ٨٥٪ وغينيا ٩٥٪ ، ولو قارنا هذه النسب مع دول لم تشهد حركات الجهاد لوجدنا أن نسبة المسلمين تصل في أنجولا مثلاً ٢٥٪ وفي

بتسوانالاند ٥٪، وفي غينيا الاستوائية ٣٤٪، وفي غانا ٤٥٪، وفي ليبيريا ٣٠٪، وفي ناميبيا ٦٪، وفي سوازی لاند ٩٪.

إن هذه الحركات الجهادية الإصلاحية أقامت دولا إسلامية قوية وطبقت الشريعة الإسلامية، وتحدثت القوى الوثنية، ووضعت نظما ثابتة للحكم والإدارة، وعادت الألقاب الإسلامية مثل الوزير والقاضي والمحاسب، وعاش الناس في ظل نظم إسلامية قوية لم يجد المستعمر حين سيطر على هذه البلاد إلا أن يبقى على هذه النظم ويطورها ويتخذها أسلوبا للحكم طوال الحقبة الاستعمارية^(٢٩).

لكن رغم رسوخ هذه النظم الإسلامية بعد هذه التحديات القوية نعود ونسأل :

هل توقف التحدي للقوى الإسلامية في غربي القارة؟

والإجابة - طبعاً - بالنفي، فالتحدي للدعوة لا يزال قائماً لأن الجهاد الإسلامي لا يزال يجابه تحديات لا تقل عنفا عما حدث من صراعات سابقة . أو منذ أن خرج المسلمون من الأندلس بعد سقوط غرناطة في عام ١٤٩٢ م .

استمرت موجات التحدي للقوى الإسلامية، وبلغت هذه التحديات ذروتها طوال القرن التاسع عشر، لكن رجال الدعوة وقفوا صامدين أمام هذا التحدي . وإذا كانت حروب المسلمين قد استنزفت الكثير من مواردهم وطاقاتهم، وامتصت جانباً كبيراً من قدراتهم على الابتكار والإنجاز الحضاري إلا أن هذا لم يفقد رجال الدعوة حماسهم ولا رغبتهم في مواصلة حركة المد الإسلامي المتلهفة دوماً إلى الانطلاق والتحدي .

وبعد، فما أحوج الأمة الإسلامية إلى مثل هذه الحركات الإصلاحية لأن

أفريقيا لا تزال ميدان تسابق بين القوى الخارجية، ولا تزال الملل والنحل تسعى لكسب أرض جديدة في أفريقيا، أو تثبت قدمها لها على حساب الإسلام والمسلمين. ولو عرفنا أن الكنيسة ترصد في كل عام أكثر من ثلاثة مليارات دولار من أجل عمليات التنصير في القارة، وأنها تجند أكثر من ١٢٠ ألف منصر لتقديم الخدمات للذين يعتقدون المسيحية لأدركنا مدى الخطر الذي يطبق على المسلمين، علينا أن نقف صفا واحدا لكي نتفهم هذا التحدي ومغزاه، وأن نصمد في وجه القوى الباغية وحتى نثبت أننا خير أمة أخرجت للناس قولاً وعملاً، وأن يكون تماسكنا إيماناً منا بالخطر الذي يحيط بنا في هذه المرحلة الحاسمة من تاريخ الإسلام والمسلمين.

وأخيراً أرجو أن تكون هذه الدراسة المتواضعة لجهاد المسلمين والتحديات التي تواجههم في غرب القارة بداية صحوة إسلامية تدرس فيها ديمومة الدعوة وصيرورتها حركة ديناميكية تغذي الفكر الحضاري لهذا التراث الإسلامي، وألا نقف جامدين أمام التحديات، وكفى زعماء الجهاد الإسلامي فخراً أنهم فجروا طاقات أمتنا، وأعادوها إلى السلف الصالح، وأثبتوا أن الإسلام بخير، وأنه قادر على المواجهة والتصدي لأية غزوة استعمارية.

وفقنا الله إلى مزيد من الدراسات عن الجهاد والتحديات لأمة الإسلام في أماكن مختلفة من أرجاء العالم الإسلامي.



- (١) الإصطخري: أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإصطخري: «المسالك والممالك» تحقيق محمد حلمي عبد الجليل ومراجعة شفيق غربال، القاهرة ١٩٦١م ص ٣٤.
- (٢) حسن أحمد محمود: الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، الجزء الأول، القاهرة ١٩٦٣، ص ٢٢٣.
- (٣) Fage, J.D.: West Africa. p. 16.
- (٤) Barth, H. Travels and Discoveries in North and Central Africa in the Years 1849 - 1855, London 1858, Vol. IV, p. 579.
- (٥) حسين مؤنس: فتح العرب للمغرب، مطبعة مصر (د.ت) ص ٢٠٠.
- (٦) ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر، بولاق ١٢٨٤ هـ الجزء السادس، ص ١٨٢.
- (٧) أبو عبيد الله البكري: المغرب في ذكر بلاد أفريقيا والمغرب، ص ١٧٤.
- (٨) ابن أبي زرع: الأنيس المطرب بروص القرطاس في أخبار ملوك المغرب، وتاريخ مدينة فاس، ص ٧٩.
- (٩) انظر دولة المرابطين ودورها: حسن أحمد محمود: قيام دولة المرابطين، القاهرة ١٩٥٧م.
- (١٠) حول مملكة غانا ودخول المرابطين بها انظر: إبراهيم طرخان: إمبراطورية غانة الإسلامية، الهيئة العامة للتأليف والنشر ١٣٩٠ هـ ص ٤٨ - ٥٢.
- (١١) Trimingham, J.S: Islam in West Africa. p. 13.
- وأيضا انظر: إبراهيم طرخان: دولة مالي الإسلامية، ص ٤٢ - ٤٥.
- (١٢) محمد أنور توفيق أبو علم: دولة صنفى الإسلامية - تطورها الاقتصادي والاجتماعي والحضاري ١٤٩٣ م - ١٥٩١ م، رسالة ماجستير غير منشورة بمعهد البحوث والدراسات الأفريقية، بجامعة القاهرة ١٩٧٧م، ص ١٠٤ - ١٣٠.
- (١٣) Duboi, F. : Tomboctu, the Mysterious, London 1899, pp. 252 - 259.
- (١٤) حسن أحمد محمود: الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ص ٢٣٠.
- (١٥) السعدي، عبد الرحمن بن عبد الله بن عامر: تاريخ السودان. نشره وعلق عليه هوداس، باريس ١٨٩٨، ص ٧٢.
- (١٦) Willis, J.R: Jihad Fi Sabil Allah, Journal of African History, Vol. VIII. No 1.1967, p. 400.

- (١٧) حسن أحمد محمود: الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، ص ٢٥٣.
- (١٨) عبد الله عبد الرازق إبراهيم: الإسلام والحضارة الإسلامية في نيجيريا، القاهرة ١٩٨٥، ص ٣٣.
- (١٩) Hiskett, M: The Sword of the Truth, London 1973, p. 131.
- (٢٠) محمود سمير التابعي: عثمان بن فودي، رسالة ماجستير غير منشورة بمعهد البحوث والدراسات الأفريقية عام ١٩٧٦ ص ٤٠-٦٥.
- (٢١) آدم عبد الله الألوري: الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فودي - نيجيريا ١٩٧١، ص ٣٦ وأيضاً:
- Adeleye, R.A: Power and Diplomacy in Northern Nigeria, London 1971, p.32.
- (٢٢) محمد بلو بن عثمان: أنفاق المسور في تاريخ بلاد التكرور، القاهرة ١٩٦٤، ص ٩٦.
- (٢٣) Last, M: The Sokoto Caliphate, London 1967, p.13.
- (٢٤) Ki Zerbo, Joseph: Histoire de l'Afrique Noire, Paris 1972, p. 361.
- (٢٥) Anene, C.J.: Africa in the 19 th and 20 th centuries, London 1966, p.298.
- (٢٦) Fage, J.D: A History of Africa, London 1978, p.200.
- (٢٧) انظر هذه الحركات ودورها في الجهاد في عبد الله عبد الرازق إبراهيم: المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقيا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت العدد ١٣٩ يولية ١٩٨٩.
- (٢٨) حسن عيسى عبد الظاهر: الدعوة الإسلامية في غرب أفريقيا وقيام دولة الفولاني، السعودية، ١٩٨١م، ص ٢٠٨-٢١٠.
- (٢٩) Hodgkin, Thomes: Nigerian Perspectives, London 1960, p. 39.



أولا : رسائل جامعية غير منشورة :

- (١) محمد أنور أبو علم : دولة صنغى الإسلامية - تطورها الاقتصادي والاجتماعي والحضاري ١٤٩٣م - ١٥٩١م ، رسالة ماجستير غير منشورة - معهد البحوث والدراسات الأفريقية - جامعة القاهرة ١٩٧٧ .
- (٢) محمود سمير التابعي ، عثمان بن فودي ، رسالة ماجستير غير منشورة ، معهد البحوث والدراسات الأفريقية - جامعة القاهرة ١٩٧٦ .

ثانيا : المراجع العربية :

- (١) إبراهيم طرخان : دولة مالي الإسلامية ، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٣م .
- إمبراطورية غانة الإسلامية ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ١٣٩٠هـ .
- (٢) ابن أبي زرع : الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس ، المغرب ١٦٣٦م .
- (٣) ابن خلدون : العبر وديوان المبتدأ والخبر ، بولاق ١٢٨٤هـ .
- (٤) أبو عبيد الله البكري : المغرب في ذكر بلاد أفريقيا والمغرب طبعة الجزائر ١٩١١م .
- (٥) الإصطخري ، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإصطخري : المسالك والممالك ، تحقيق محمد حلمي عبد الجليل ومراجعة شفيق غريال ، القاهرة ١٩٦١م .
- (٦) السعدي ، عبد الرحمن بن عبد الله بن عامر : تاريخ السودان ، نشره وعلق عليه هوداس ، باريس ١٨٩٨م .
- (٧) آدم عبد الله الألوري : الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فودي ، نيجيريا ١٩٧١م .
- (٨) حسن أحمد محمود : الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، القاهرة ١٩٦١م - قيام دولة المرابطين ، القاهرة ١٩٥٧م .
- (٩) حسن عيسى عبد الظاهر : الدعوة الإسلامية في غرب أفريقيا وقيام دولة الفولاني ، السعودية ١٩٨١ .
- (١٠) حسين مؤنس : فتح العرب للمغرب ، مطبعة مصر (د.ت) .
- (١١) عبد الله عبد الرازق إبراهيم : الإسلام والحضارة الإسلامية في نيجيريا ، القاهرة ١٩٨٤م .

**توصيات الدورة الثامنة
للجمعية العامة
للفرع الإقليمي العربي
للمجلس الدولي للأرشيف
المنعقدة «بالجمهورية التونسية»**

في الفترة من ١٤ - ١٥ نوفمبر ١٩٩٢م

إعداد: عبد العزيز بن محمد العزيم



بناء على موافقة معالي وزير
التعليم العالي ورئيس مجلس إدارة دارة الملك
عبد العزيز ، الدكتور خالد بن محمد العنقري ، المبنية على
موافقة المقام السامي بمشاركة الدارة في الدورة الثامنة للجمعية
العامة للفرع الإقليمي العربي للمجلس الدولي للأرشيف المنعقدة
بالجمهورية التونسية في الفترة من ٢٠ / ٥ / ١٤١٣ إلى
٢٣ / ٥ / ١٤١٣ هـ . فقد مثل الدارة في هذا الاجتماع كل من الأستاذ
عبد الرحمن بن عبد العزيز السراء ، مدير إدارة الشؤون الإدارية والمالية ،
وكذلك الأستاذ عبد العزيز بن سليمان العلي ، الباحث
بمركز الوثائق بالدارة .
وقد تمخض الاجتماع عن
التوصيات الآتية :

وزير الشؤون الخارجية
الدورة الثامنة للجمعية العامة للفرع
ونندوة حول موضوع: النظم الحديثة للإرشاف
وذلك يومي ١٩ و ٢٠ سبتمبر ١٩٩٢ بنزل «وماسيت» بتونس



● جانب من اجتماعات الندوة ●

لقد تمّ بحمد الله وتوفيقه في يومي السبت والأحد ١٤ - ١٥ من نوفمبر ١٩٩٢م انعقاد الدّورة الثامنة للجمعية العامة للفرع الإقليمي العربي للمجلس الدّولي للأرشاف بمدينة تونس (الجمهورية التونسية) تحت رعاية الوزير الأول الدكتور حامد القروي. وقد أناب عنه السيد صلاح الدين الشريف كاتب الدّولة لدى الوزير الأول المكلف بالإصلاح الإداري والوظيفة العمومية.

وقد حضر هذه الاجتماعات وفود تمثل كلاً من:

١ - دولة الإمارات العربية المتحدة: وقد مثلها:

السيد أحمد جلال التدمري مدير مركز الدراسات والوثائق بحكومة رأس الخيمة.

٢ - دولة البحرين: وقد مثلها:

- معالي الشيخ عبد الله بن خالد آل خليفة وزير العدل والشئون الإسلامية الأمين العام لمراكز الدراسات والوثائق في الخليج العربي والجزيرة العربية.

- الدكتور علي أبا حسين مدير مركز الوثائق التاريخية نائب الأمين العام للمراكز .
- السيد علي أحمد الميل رئيس مركز الوثائق والسجلات بمجلس الوزراء .
- ٣ - الجمهورية التونسية : وقد مثلها :
الدكتور المنصف الفخفاخ مدير الأرشيف الوطني ورئيس الفرع الإقليمي العربي للمجلس الدولي للأرشيف .
- ٤ - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية : وقد مثلها :
السيد عبد الكريم بجاجة المدير العام للأرشيف الوطني .
- ٥ - سلطنة عمان : وقد مثلها :
الدكتور الشيخ صالح بن أحمد الصوافي المشرف العام للدراسات والتراجم وتحقيق الكتب بوزارة التراث القومي والثقافة .
- ٦ - المملكة العربية السعودية : وقد مثلها :
السيد خضران فراج الداموك مساعد مدير عام الإدارة العامة للمحفوظات بوزارة المالية والاقتصاد الوطني .
- السيد عبد الرحمن بن عبد العزيز السراء دارة الملك عبد العزيز .
- السيد عبد العزيز بن سليمان العلي دارة الملك عبد العزيز .
- ٧ - دولة الكويت : وقد مثلها :
السيد بهاء الإبراهيم مدير مركز الوثائق بالديوان الأميري ومدير إدارة المكتبات بجامعة الكويت .
- ٨ - المملكة المغربية : وقد مثلها :
السيد محمد بوشنتوف الوزير المفوض بوزارة الخارجية .
- ٩ - جمهورية مصر العربية : وقد مثلها :
السيد إبراهيم فتح الله أحمد مدير عام إدارة الوثائق القومية .

١٠ - الجمهورية اليمنية : وقد مثلها :

- السيد القاضي علي أبو الرجال مستشار بمكتب مجلس الرئاسة ورئيس المركز الوطني للوثائق .

- الدكتور عبد الله يحيى الزين مدير الإدارة العامة للشئون الإعلامية والثقافية بمكتب مجلس الرئاسة .

كما حضر هذه الاجتماعات السيد مليح المرعشي مدير إدارة البريد والمحفوظات بالأمانة العامة لجامعة الدول العربية والسيد جان بيار والو رئيس المجلس الدولي للأرشيف .

وقد افتتحت الجلسة الصباحية الأولى بكلمة السيد المنصف الفخفاخ رئيس الفرع الذي رحّب بالسادة أعضاء الوفود المشاركة في هذا الاجتماع ، ثم قدّم السيد جان بيار والو رئيس المجلس الدولي للأرشيف الذي ألقى كلمة تحدّث فيها عن العلاقة بين الأرشيف الدولي والفرع الإقليمي العربي وأشاد بالتعاون القائم بين الجانبين وأعرب عن تمنياته لهذه الدورة بالنجاح . ثم جاءت كلمة معالي الشيخ عبد الله بن خالد آل خليفة وزير العدل والشئون الإسلامية بدولة البحرين والأمين العام لمراكز الدراسات والوثائق في الخليج العربي والجزيرة العربية نيابة عن الوفود المشاركة حيّا فيها الجمهورية التونسية رئيسا وحكومة وشعبا وتمنّى لهذا البلد كلّ التوفيق والازدهار .

وأخيراً ألقى السيد صلاح الدين الشريف كاتب الدولة كلمة دولة الدكتور حامد القروي الوزير الأول ، راعي الاجتماع ، رحّب فيها بالوفود المشاركة في بلدهم العربي تونس وشرح سياسة تونس وإنجازاتها في هذا الميدان . وتمنّى لهم طيب الإقامة . وقد رفعت الجلسة في الساعة العاشرة والنصف صباحا .

ثم استؤنف الاجتماع الساعة الحادية عشرة حيث عقدت جلسة العمل الأولى التي تضمّنت قراءة التقريرين الأدبي والمالي للفرع . وتمّت مناقشتها والمصادقة

عليهما من قبل السادة الأعضاء . وفي نهاية الجلسة تمّ اختيار معالي الشيخ عبد الله بن خالد آل خليفة رئيساً لاجتماعات الجمعية العامة لهذه الدورة كما تمّ اختيار الدكتور عبد الكريم بجاجة نائباً للرئيس والسيد أحمد جلال التدمري مقررًا عاما . ورفعت الجلسة نحو الساعة الواحدة ظهرا على أن تستأنف في الساعة الثالثة والنصف .

جلسة العمل الثانية :

استهلّت بعرض شامل لجدول الأعمال وتمّ تشكيل لجنة الانتخاب برئاسة السيد أحمد جلال التدمري وعضوية كلّ من السيد إبراهيم فتح الله أحمد والسيد عبد الرحمن السراء ، كما تمّ تشكيل لجنة الصياغة برئاسة السيد أحمد جلال التدمري وعضوية كلّ من السادة الدكتور الشيخ صالح بن أحمد الصوافي والسيد مليح المرعشي وتمّ بعد ذلك مناقشة المواضيع المطروحة على جدول الأعمال والتي تضمّنت :

- ١ - برنامج العمل المستقبلي للفرع .
 - ٢ - مشروع موازنة الفرع .
 - ٣ - التعاون بين الأرشيفات العربية والأجنبية .
 - ٤ - النشاطات المقترحة (ندوات ، إصدار مطبوعات ، ترجمات . . .) .
 - ٥ - حتّ الدّول العربيّة على المشاركة في الانضمام إلى عضويّة الفرع .
- بعد ذلك تولّت لجنة الانتخاب أعمالها حيث طرحت الترشيحات المقدّمة لها وتمّت مناقشتها حيث أقرّت الجمعية العامة انتخاب :
- ١ - معالي الشيخ عبد الله بن خالد آل خليفة رئيساً فخرياً للفرع (البحرين) .
 - ٢ - الدكتور المنصف الفخفاخ رئيساً (تونس) .
 - ٣ - السيد عبد الكريم بجاجة نائباً أولاً للرئيس (الجزائر) .
 - ٤ - القاضي علي أبو الرجال نائباً ثانياً (اليمن) .

- ٥ - السيد خضران فراج الداموك أميناً عاماً (المملكة العربية السعودية) .
كما تمّ تكليف السيد بهاء الإبراهيم بالاستمرار في عمله كأمين للمال حتّى اجتماع الجمعية العامة في الجزائر في ٥/٧/١٩٩٣ م .
وبعد مناقشات مستفيضة اتخذت الجمعية العامة التوصيات التالية :
- ١ - العمل على استرداد الوثائق الوطنيّة العربيّة المسلوقة من الأرشيفات .
 - ٢ - السعي للحصول على مصوّرات ميكروفلميّة من الأرشيفات الأجنبيّة ذات العلاقة بالأقطار العربيّة .
 - ٣ - قيام الفرع بالتنسيق مع الدّول العربيّة للاستفادة من الخبرات والمختبرات المتوافرة لدى بعضها .
 - ٤ - الترحيب بدعوة الجزائر لاحتضان الندوة العلميّة التي سيقمها الفرع في ٥-٧-١٩٩٣ بمناسبة تدشين المبنى الجديد للمكتبة الوطنيّة الجزائريّة .
 - ٥ - دعوة الحكومات العربيّة والأمانة العامة لجامعة الدّول العربيّة لمساندة الفرع الإقليمي العربي بشكل خاص والأرشيفات العربيّة بشكل عام .
 - ٦ - أقرّت الجمعية العامة اتّخاذ الفرع الإقليمي العربي نواة لتشكيل (اتّحاد الأرشيفات العربيّة) مع الاحتفاظ بالعلاقة المتميّزة مع المجلس الدّولي للأرشيف ، وقد تمّ تكليف لجنة مشكّلة من كلّ من السادة :
أ - السيد أحمد جلال التدمري من الإمارات العربيّة المتّحدة .
ب - السيد محمد بوشستوف من المملكة المغربيّة .
- عضو من المكتب التنفيذي للفرع الإقليمي العربي يختاره المكتب التنفيذي تكون مهمتها إعداد النظام الأساسي والتشكيلات اللازمة لهذا الاتحاد والتنسيق في ذلك مع الأمانة العامة لجامعة الدّول العربيّة وأن تقدّم هذه اللّجنة خلاصة أعمالها في الاجتماع القادم بالجزائر الذي سيعقد في ٥/٧/١٩٩٣ م .

- ٧ - الترحيب بتعهد الأرشيف الوطني الجزائري بطباعة العدد السادس عشر للفرع على نفقته ، ودعوة السادة الأعضاء لموافاته بالموضوعات الخاصة بهذا العدد خلال شهرين من تاريخه .
 - ٨ - إصدار دليل للأرشيفات العربية وفقا لآخر ما وصلت إليه يتضمن القوانين العربية المعنية بالأرشيف وذلك بالتعاون مع المكتب التنفيذي .
 - ٩ - كما أوصت باختيار المكتب التنفيذي لفريق من الخبراء العرب للقيام بإعداد معجم للمصطلحات الأرشيفية استنادا إلى المعجم الدولي الذي يجري إعداده من قبل المجلس الدولي للأرشيف وذلك بالقيام بترجمته وتدقيقه بالتنسيق مع المجلس الدولي .
 - ١٠ - المصادقة على تعديل البند الأول من المادة السابعة من النظام الأساسي للفرع بحيث تصبح كالتالي : «تجتمع الجمعية العامة مرة كل أربع سنوات في دورة عادية ويمكن عند الاقتضاء أن تجتمع في دورة غير عادية بطلب من المجلس التنفيذي أو أغلبية أعضاء الفرع» .
 - ١١ - رفع برقية تحية إلى فخامة الرئيس زين العابدين بن علي رئيس الجمهورية التونسية وبرقية أخرى إلى دولة الوزير الأول الدكتور حامد القروي لرعايته اجتماعات الدورة الثامنة للجمعية العامة للفرع .
- وانعقدت خلال هذه الدورة ندوة علمية حول موضوع : «النظم الحديثة للأرشيف» أُلقيت فيها عدة محاضرات ودراسات .
- اختتمت اجتماعات الجمعية العامة للفرع الإقليمي العربي للمجلس الدولي للأرشيف في دورتها الثامنة بكلمة ألقاها معالي الشيخ عبد الله بن خالد آل خليفة الرئيس الفخري للفرع .
- ومن الله التوفيق .

● The writers' view do not necessarily reflect those of the magazine ●



● THE COVER ●

- Articles cannot be returned to authors whether published or not.
- Articles are arranged technically regardless of the writer's prestige.

(Old Engravings In Al-Jouf.)

● PRICE PER ISSUE ●

Saudi Arabia:	3 Riyals	Morocco:	5 Dirhams
U.A.E.:	4 Dirhams	Tunisia:	400 Millimes
Qatar:	4 Riyals	Non-Arab	
Egypt:	40 Piastres	Countries:	1 US.\$

Saudi Arabia: 20 Riyals
 Arab Countries: The equivalent of 4 issues
 prices: SR 20.
 Non-Arab Countries: US. \$6.

SUBSCRIPTIONS
 Subscriptions should be
 directed to King
 Abdulaziz

● DISTRIBUTORS ●

Saudi Arabia: Saudi Distribution
 ☐ 13195 Jed. 21493
 4916727 - 4616741 RIYADH
Abu Dhabi: ☐ 13778, Abu Dhabi
 ☎ 323011
Dubai: Dar-Al-Hikma Library,
 2007, Tel: 228552
Qatar: Dar-Al-Thaqafa, 323,
 ☎ 413180
Bahrain: Al-Hilal Distributing
 Est., Manama.

224 ☎ 262026
Egypt: Al-Ahram Distributing
 Est., Al Gala'a Street, Cairo
 ☎ 755500
Tunisia: The Tunisian
 Distributing Company
 5, Nahg Kartaj
Morocco: Al-Sharifia
 Distributing Company
 683, Casablanca 05.



H.E. Prof. Khalid Bin Mohammed Al-Angari
Minister of Higher Education
& Head of the Board of Directors of
King Abdul-Aziz Research Centre

Abdullah Hamad Al-Hoqail



Dr. Mansour Ibrahim Al-Hazmi
Abdullah Abdul-Aziz Bin Edris
Dr. Abdul Rahman Al-Tayyeb Al-Ansari
Dr. Abdullah Al-Saleh Al-Uthaymeen
Dr. Mohammed Al-Sulayman Al-Sudais

Abdullah Ibrahim Al-Hoqail

Mustafa Amin Jahin

ARTICLES
Articles should be
directed to the
Editor - In - Chief
Tel: 4417020



**EDITORIAL
BOARD**
All correspondence
should be directed to:
Tel: 4412318 - 4413944
Fax: 4412316



IN THE NAME OF ALLAH
THE MERCIFUL, THE BENEFICENT



An Academic Quarterly Issued by:
King Abdul Aziz Research Centre - Riyadh

King Abdul Aziz Research Centre - Riyadh

- Established by a Royal Decree No. M/45 dated 5/8/1392 A.H. as an autonomous body with independent juristic identity.
- Run by a Board of Directors vested with full authority to have its objectives materialized.

Objectives:

- To further studies pertaining to the history of the Kingdom, its geography, literature, intellectual and cultural heritage in particular as well as those of the Arab and Islamic world in general.
- To issue a cultural magazine carrying its name.

ADDARAH.

- In accordance with the Royal approval No. 5/12608 dated 20/5/1396 A.H. the Centre has become the home of the National Saudi Archives and Manuscripts.

No. "4" ● Year <<18>> ● Jan., Feb., Mar., 1293 A.D.
P.O. Box 2945 Riyadh 11461 Kingdom of Saudi Arabia

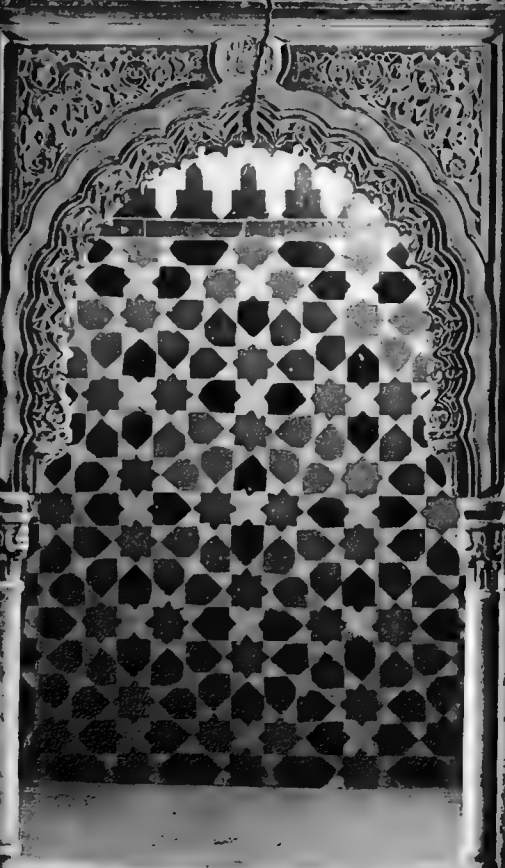
Fascimile No: 00 266 1 407020

الجددي، الدلو، الكويت، ١٩٧٤ هـ ش.

ظهور من الماضي

ملا الملك

الزمان



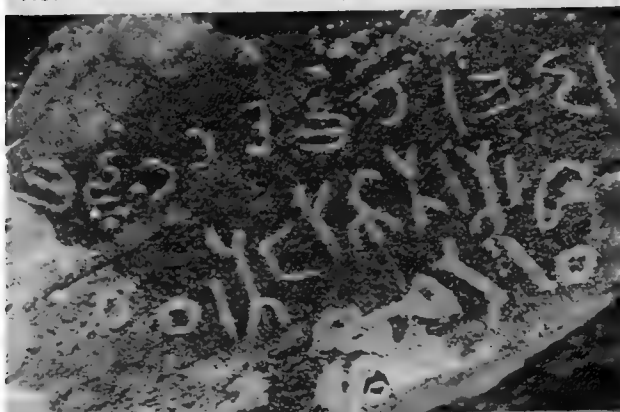
منظر في قصر الحمراء بغرناطة

AD DARAH



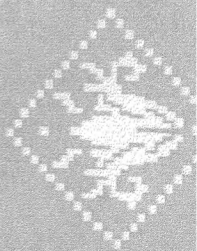
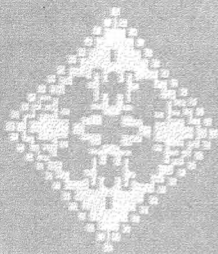
Academic Quarterly Issued by: King Abdul Aziz Research Centre-Riyadh-

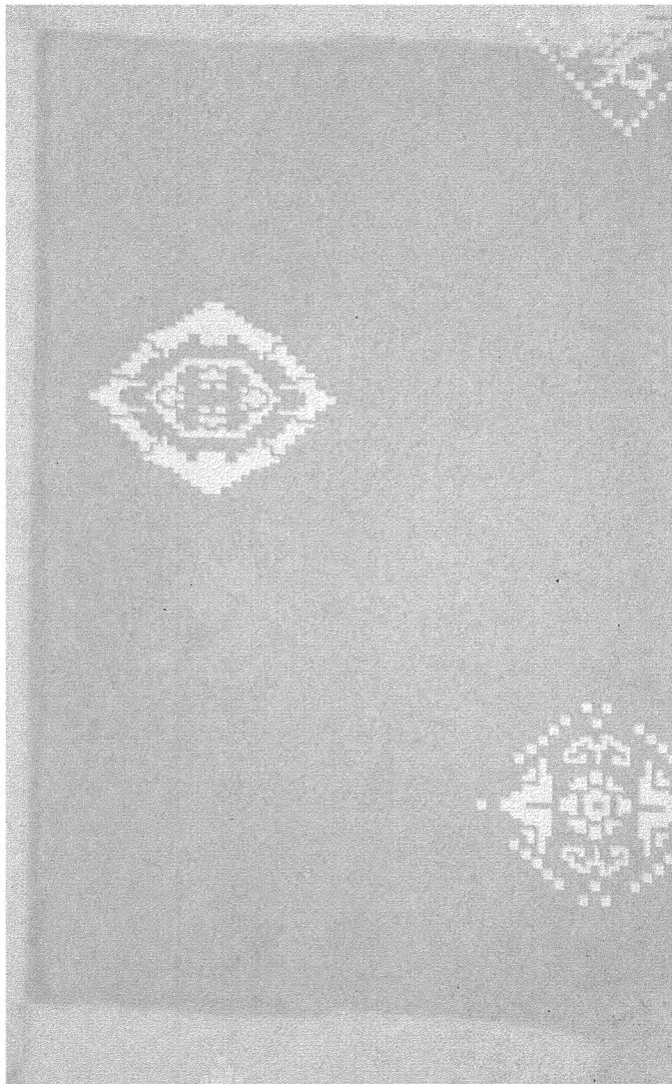
No. "4" • Year "18" • Jan., Feb., March 1993 A.



ENGRAVINGS IN AL - JOUF •









Bibliotheca Alexandrina



0530555